Alberto Buela

PENSAMIENTO DE RUPTURA

Colección

PENSADORES NACIONALES

Alberto Buela

PENSAMIENTO DE RUPTURA



Buela, Alberto
Pensamiento de ruptura / Alberto Buela; Prólogo de Carlos Tonelli Banfi. - 1ª ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CEES Ediciones, 2021.
308 p. ; 23 x 16 cm. - (Pensadores nacionales; 1)
ISBN 978-987-47197-1-3
1. Pensamiento Nacional. I. Tonelli Banfi, Carlos, prolog. II. Título.
CDD 190

Directora editorial
Iciar Recalde

Diseño e ilustración de tapa
Juan Querol

Cuidado editorial
Pablo Marini



Impreso en Argentina
por CEES Editorial del Pensamiento Nacional
Azopardo 802. P.B. Secretaría de Derechos Humanos, CGT,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
ISBN 978-987-47197-1-3
Hecho el depósito que previene la ley 11. 723

Esta edición se terminó de imprimir en agosto de 2021
en La Posta Impresos, Avda. Garay 3002, CABA.

Índice

Tercera parte

FILÓSOFOS ARGENTINOS Y SURAMERICANOS POSTERGADOS

Palabras liminares

La presente edición de *Pensamiento de ruptura* es la segunda y reproduce con pequeños cambios la primera, publicada en el año 2008.

Con este libro iniciamos la colección "**Pensadores nacionales**" de la Editorial del Centro de Estudios Estratégicos Suramericanos que, no fortuitamente, empieza con Alberto Buela, símbolo de la inteligencia nacional, hoy, una especie intelectual en extinción en el país de los argentinos donde las ideas antinacionales lo dominan todo.

Buela ha estudiado el ser argentino en su devenir con una tenacidad realmente heroica, soportando la condena al ostracismo y al ocultamiento con que paga la *intelligensia* a los pensadores que cumplen con su conciencia de argentinos. Y lo ha hecho de manera deliberada, desnudando la ceguera de los "eruditos" de la historia argentina que además de la capitulación han planificado la indefección cultural del país imputando todos los males a una supuesta incapacidad criolla, ahondando el desdén por lo nuestro en un ataque constante a la tradición y a los valores ínsitos en el hombre argentino y suramericano.

Porque en este suelo enfermo de liberalismo, quien esté dispuesto a testimoniar la verdad se encontrará en el desierto como el Fierro que resuena una y otra vez en las páginas que siguen, expulsado de su propia tierra por los hijos del viejo vizcacha. Pero el autor no se detiene. Busca en el desierto al Cristo, Señor de la historia, y, a pesar de aplazamientos y del dolor de quien denuncia los males y las frustraciones de las esperanzas de generaciones y generaciones de argentinos, propone soluciones porque conserva, como pocos hombres de pensamiento en la actualidad, la fe sincera y profunda de la vertical del cielo y la horizontal de la Patria real.

Por eso, desde el título mismo, recupera la tesis de Platón que sostiene que la filosofía es "ruptura con la opinión" y critica a los sofistas.

Esa ruptura la muestra en el tratamiento erudito de temas correspondientes a varias disciplinas –el derecho, la historia, la estética, la axiología, la ética, la metafísica, la bioética, la antropología, la estrategia, la medicina, la sexología, la educación, la economía, etc.– y la plantea, además, en el tratamiento de las grandes categorías que condicionan la acción política como las de progreso, derechos humanos o sentido metapolítico del castellano.

A la par de que esta ruptura la manifiesta en el tratamiento original que realiza sobre los filósofos suramericanos postergados, que el lector no encontrará en los programas de las Universidades nacionales, ni en los libros de texto escolares, para concluir en una extensa disertación sobre el despliegue del pensamiento americano desde la perspectiva de un *nacionalismo continental*, como gustaba decir el chileno Joaquín Edwards Bello.

El pensamiento nacional, tantas veces enmudecido, renace aquí a través de dos ideas fuerza del pensamiento del autor: la *metapolítica* como el estudio de los presupuestos y las grandes categorías que condicionan la acción política concreta, y el *disenso* como el método de esa metapolítica, que intenta encontrar "otro sentido" al impuesto por el pensamiento único.

Buela, además de todo lo antedicho, es mi amigo, gaucho reacio al elogio y grande en su humildad. Que me perdone la insistencia pero sé que en este libro la verdad ha sido puesta en movimiento y ya nadie logrará detenerla. Aunque vengan degollando.

Julio Piumato
Buenos Aires, agosto de 2021

Prólogo

Cuando aquel triste *payaso* (comprendí luego que tal era su atroz destino) me balbuceó histérico que por órdenes de arriba debíamos levantar el ciclo de conferencias "*Filósofos argentinos postergados*" preparado y dictado por Buela en la sede central de las bibliotecas de la provincia de Buenos Aires, obtuve de golpe la certeza (corroborada *ad infinitum* más tarde) de que mi aprendizaje a su lado no estaría nunca (no podría ser) exento de diversión.

Fue claro entonces que Alberto es un provocador, que provocando juega, que jugando aprehende, se divierte y reflexiona, y que en ese proceso alcanza su máximo potencial como pensador contemporáneo y criollo.

Atajo al lector desprevenido de entrada: está por adentrarse en un libro bravo para el pensamiento dominante.

Buela evita la estructura sistemática, convencido de que la realidad es tan veloz y tan vasta que no pueden ni un hombre ni una sola vida alcanzar a recrear un sistema filosófico redondo, cerrado. Así, nuestro pensador aísla fragmentos de la realidad, pagando el precio de una trama única en el altar de la actualidad, en el altar del interés de sus discípulos y en el altar de lo posible.

No se crea por ello que es una secuencia desconexa; nada de eso. El hilo conductor es su esencia misma, el ser del autor.

Conocí personalmente al profesor Buela en el año 2004, al fundar con un grupo de amigos el Club Suramericano, como espacio de pensamiento de nuestra América. Tomamos contacto con él, nos conocimos personalmente y, para nuestro deleite, al poco tiempo ya estaba dictando unas clases en nuestro Club.

Tanto los que conocíamos sus escritos como aquellos que lo descubrieron allí quedamos fascinados con sus conceptos y con su claridad para exponerlos.

Desde entonces y hasta el momento en que escribo estas líneas, el Profesor me ha honrado con su docencia, con su guía y también, con su amistad. Por iniciativa suya compartimos el rescate de un juego criollo olvidado, y junto a muchos otros amigos formamos la Asociación Argentino-Oriental de Taba; bajo su dirección, en el año 2005 el Instituto de Cultura de la Provincia de Buenos Aires del que yo era entonces secretario ejecutivo organizó el ciclo de conferencias que quisieron levantar y que fue el origen embrionario de la Parte Tercera de este volumen que tiene ahora entre sus manos y que Buela ha dado en llamar *Elogio a la disidencia.*[*]

Más ajustado hubiese sido utilizar *Pensamientos de ruptura,* ya que el libro si bien conforma "el pensamiento" del autor, lo exhibe hilvanando diversos pensamientos, diversos momentos del pensar, diversos objetos del pensamiento y de la reflexión.

Y son pensamientos de ruptura. A quienes tenemos el gusto de conocerlo no nos sorprende. Rompe con el pensamiento imperante, rompe con lo políticamente correcto, rompe con la opinión impuesta como verdad, rompe, rompe, rompe. Que es lo mismo que decir libera, libera, libera el pensar de ataduras absurdas, convenidas y convenientes. Nos planta frente al desafío de volver a empezar, de acompañarlo en este camino elegido de *arkegueta*, de "*eterno comenzante*".

¿Se puede disentir? ¡Obvio! No hay que olvidar que estamos hablando del autor de *Ensayos del Disenso* (Barcelona-1999), aquel que denuncia un rasgo típico del actual conformismo, expresado por la cultura que se autocalifica de progresista: disfrazar con la retórica del consenso los conflictos que aquejan a nuestra sociedad sin tener la capacidad o la voluntad de resolverlos. Para Buela, disentir no es sólo negar un acuerdo, sino que es, sobre todo, pretender otro sentido, y entonces el disenso se transforma en una actitud de libertad personal y colectiva, muta como un pensar diferente que enriquece el panorama cultural y político.

En sus casi 300 páginas, el profesor Buela no deja tópico del acontecer cultural del cambio de siglo por rozar, agitar, volver a pensar.

* El autor, evidentemente, luego siguió el consejo de su amigo y tituló este trabajo *Pensamientos de ruptura*. (N. del E.).

Como anticipé está estructurado en capítulos que podrían leerse cada uno como ensayos interdependientes, pero el libro ofrece, mirado como totalidad, un replanteo del lugar del intelectual, desde donde retoma la posibilidad de un pensar abarcativo, de grandes líneas, y donde el cruce entre filosofía, estética y política reubica a cada uno de esos mundos en un tinglado común, imbricado, que no puede escindirse sin correr el riesgo de despedazarlo.

Deliberadamente he evitado cumplir aquí con el anatema del maestro Borges al calificar a los prólogos como especies laterales de la crítica.

He preferido la complicidad con Kierkegaard. Un prólogo es un estado de ánimo… escribir un prólogo es como afilar la hoz, como afinar la guitarra, como hablarle a un niño, como escupir por la ventana: uno no sabe ni cuándo ni cómo las ganas se apoderan de uno, las ganas de escribir un prólogo, las ganas de estos *sub noctem susurrii*…

Espero haber podido. Vaya como disculpa final por mis angustias e inseguridades el mencionar los nombres de otros que han prologado al amigo Buela antes que yo: el padre Julio Meinvielle en *El Ente y los Trascendentales* (1972), Osvaldo Borda, ex secretario general de la CGT en *La organización sindical* (1984), Alberto Caturelli en *El sentido de América* (1990), Abel Posse (1996), Alberto Wagner de Reyna en *Ensayos de disenso* (1999) y monseñor Héctor Aguer (2002).

Es un sinsentido que yo forme parte de esa enumeración; me corrijo: no es un sinsentido, es un acto de nepotismo del Profesor. Cree que porque trato de honrar su amistad, estoy a la altura de estas circunstancias.

Errare humanum est.

Dr. Carlos A. Tonelli Banfi
Casa del Faro, Bahía Anegada
Febrero de 2008

Introducción

Alguna vez cenando con mi buen amigo Alain de Benoist en un bodegón parisino le comenté que, dado que nuestra época y sus cosas transcurren como una sucesión de imágenes truncas, el esfuerzo de los filósofos y pensadores de nuestra época debe ser mucho más ingente que el de épocas pretéritas. A lo que me respondió que es por ello que debemos escribir recurriendo a una especie de *zapping* expositivo. Tocar un tema y luego otro, y después otro diferente y así sucesivamente, pues debemos dar respuestas variadas y múltiples a la multiplicidad de incitaciones y estímulos que recibimos de un mundo constituido por una sucesión infinita de mensajes que nunca se detienen.

El asunto entonces consiste en encontrar el hilo conductor que le permita al filósofo (nosotros siguiendo a Platón preferimos hablar de *arkegueta*: eterno comenzante) otorgarle a su mensaje una consistencia lógica que en primer lugar lo haga entendible, por aquello de Ortega: *la claridad es la cortesía del filósofo* y, en segundo término, lo aproxime a lo verdadero. Pues sin la búsqueda de la verdad y el convencimiento de que existe, no hay filosofía posible.

Debemos romper con el lugar común de que todas las opiniones son respetables, eso es una tontería y como decían los viejos *filósofos stultorum infinitus numerus est,* pues una opinión xenófoba o racista no es respetable. Los que son respetables son las personas, no las opiniones.

La filosofía es entendida por nosotros como ruptura con la opinión, no sólo porque, como enseñara Platón, no se puede hacer filosofía con la *doxa* sino más bien con la *episteme*, a través del conocimiento por las causas, sino porque en nuestra época la opi-

nión que cuenta es sólo la opinión publicada y no ya la pública y menos aún la de un pensador o filósofo genuino a quien casi nadie escucha ni lee.

Este es uno de los motivos por los que hemos titulado este trabajo como *Pensamiento de ruptura*.

El trabajo tiene tres partes: el filosófico en sentido estricto donde tratamos temas de filosofía e intentamos dar una respuesta específica sin irnos por las ramas. El segundo, que trabaja desde la filosofía problemas de distintas disciplinas particulares, y una tercera parte dedicada a filósofos argentinos postergados, es decir, filósofos prácticamente olvidados y no estudiados. Esto lo pude comprobar recientemente cuando hablando con un viajero impenitente de la filosofía de la liberación, que lo único que llegó fue a programa de filosofía y nunca a filosofía, como el cubano Pablo Guadarrama, quien está escribiendo un publicitado libro sobre la filosofía de nuestra América, ignoraba casi todos estos autores.

Al menos con estas breves páginas haremos un poco de justicia de la mucha que falta en el orden filosófico hispanoamericano.

Primera parte

FILOSOFÍA *STRICTO SENSU*



La Revelación originaria

"La claridad de un texto es el único signo incontrovertible de la madurez de una idea".
Nicolás Gómez Dávila, 1913-94

Es sabido que entre numerosos pueblos se habla de un feliz estado original del hombre. Así tanto griegos como judíos nos hablan de una primigenia época que unos caracterizan como la Época de Oro y otros como el Paraíso Terrenal que supuso una vida de plena felicidad. Esto se acaba con el intento del hombre en querer ser como Dios (para los judíos) o en el robo del fuego a Zeus (para los griegos) lo que va acompañado por una serie de castigos que culminan en un gran cataclismo o diluvio universal. Todo esto es un bagaje común del que participan ambas culturas.

Claro está que existe una gran diferencia. Los hebreos tienen un libro sagrado: el Antiguo Testamento, con su relato del *Génesis* en donde se cuenta la creación del hombre y del mundo y se muestra el carácter imperecedero del varón y la mujer gozando de una felicidad constante en el jardín del Edén o paraíso terrenal. Mientras que la religión de los helenos posee como rasgo específico no tener un libro sagrado. Esa tradición primordial se expresa en ellos a través de sus mitos. Mitos que vienen contados por los antiguos (*palaioi legatai)*.

A estas dos tradiciones, la griega y la hebrea, se va a sumar la tradición cristiana[1] cuando al comienzo nomás, en su carta a los

1 Obsérvese que nosotros hablamos de tres tradiciones culturales y no, como comúnmente se hace, agregando un monstruo cultural: el judeocristianismo. Hasta ahora la crítica a semejante disparate ha venido del campo neopagano o desde el catolicismo tradicionalista. Pero en estos días acaba de sumarse la opinión del famosísimo escritor judío-norteamericano, Harold Bloom quien en su último libro *Jesús y Yahvé: Los nombres divinos*, Barcelona, Taurus, 2006 va a sostener tajante-

hebreos, san Pablo dice: *"Antaño Dios habló a nuestros padres"*. Este "antaño" o "en tiempos antiguos" nos está indicando en forma clara y distinta que estamos ante un pasado sin fecha en donde Dios le habló al hombre, a todos los hombres sin distinción. Prueba de ello es que esta *revelación originaria*, anterior al relato bíblico como al mitológico, ingresó en los mitos de los pueblos y ha permanecido, adormecida, quizás deformada por aditamentos espurios, pero siempre presente en su memoria.

Nosotros, lectores asiduos de los griegos y sus mitos, nos percatamos más y mejor que el común de los mortales acerca de este entramado y de la convergencia de estas enseñanzas que nos legaron los antiguos, los *hoi palaioi* y de la vigencia y actualidad que tienen.

Y acá aparece otra gran diferencia y es que el texto bíblico es considerado un relato, en tanto que la revelación a los griegos es considerada un mito. Uno fue conservado y estudiado sistemáticamente por las escuelas teológicas tanto judías como cristianas. Y los mitos griegos quedaron reservados a los profesores de filosofía quienes los redujeron a un estudio anodino con alguna que otra interpretación moral.

Alguno nos podrá decir que es un anacronismo leer Platón, o peor aún, detenerse en la lectura de los mitos en Platón, sin embargo al recoger, releer y redescubrir esta revelación primordial, lo que estamos haciendo es resignificar la tarea teológica que, como dice el filósofo Josef Pieper (1904-1997) en su último reportaje: "*Teología significa interpretación de la palabra transmitida por Dios a los hombres y eso es precisamente lo que intenta hacer Platón*".[2]

---

mente que: "La pretendida tradición judeocristiana no es más que una formulación política que interesa, entre otras cosas, para el mantenimiento del Estado de Israel. Las dos tradiciones no tienen nada en común". (Cfr. reportaje en *La Vanguardia*, Barcelona, 9/3/06). A confesión de parte relevo de prueba.

2 "Reflexiones sobre la filosofía y el fin de la historia", reportaje realizado el 6/6/92 por B. Schumacher, publicado en la revista *Estudios-Itam*, N°44, México, primavera 1996.

Existe un grave riesgo al intentar emprender una tarea semejante y es que hoy día, bajo el pretexto de hablar sobre esta revelación originaria, se han desatado infinidad de escuelas, autores y escritores de todo pelaje que con libros de pacotilla inundan las librerías. Desde Paulo Coelho hasta George Steiner y desde Titus Burckhardt hasta Silo y los autores *New Age*, no dejan títere con cabeza. Ni qué hablar de los libros de autoayuda, quintaesencia del *kitsch filosófico.*

Además a ellos, que son los menos serios, debemos sumar la corriente paracadémica conocida como tradicionalismo filosófico integrada, entre otros, por René Guénon, Julius Evola, F. Schuon, A. Coomaraswamy, Marco Pallis, G. Scholem, F. Capra, que oscila desde el estudio sobre los hiperbóreos hasta los piel roja norteamericanos.

> *"Así tenemos magos occidentales convertidos en maestros hindúes, judíos cabalistas, católicos sedevacantistas, neopaganos, iniciáticos, indoeuropeístas, aghartistas, indigenistas (pero* sioux, *no* bolis *como Coomaraswamy), astrales, horoscoperos, hiperbóreos* (como Evola)*, hiperaustros* (como Serrano)*, teluristas, titanistas (*como Jünger*), atlantólogos, orientalistas teosóficos, vikinguistas, yogas rúnicos, etc. Todos juntos en una cruzada irracional en busca de una tradición primordial y apelando a una espiritualidad confusa en donde todo vale."*[3]

Esto lo hemos dicho hace ya una década en un trabajo titulado "La gnosis moderna como atajo al saber".

Y con la idea de atajo, de cortada, de chicana, que significa abreviar, apurar para llegar antes, evitar esfuerzos, quisimos mostrar cómo esta corriente pseudoacadémica, donde lo mejor es su prosa cautivante, su esteticismo, viene a reemplazar el esfuerzo teológico y filosófico reconcentrado y demorado en el estudio, serio, racional y reflexivo de todo aquello que significa la revelación originaria.

Todo esto muestra que así como un filósofo no puede hacer filosofía sin teología, porque "no puede hacerse *el otario*", diría un reo, y hacer como si no hubiera oído nunca nada de lo que natu-

---

3 Buela, Alberto, *Ensayos de Disenso,* Buenos Aires, Theoría, 2004, p. 61.

ralmente ha oído sobre la vida de ultratumba, de la misma manera la teología se vuelve confusa y estéril, como en la gnosis moderna, cuando no trabaja con conceptos filosóficos, que son los únicos que permiten una interpretación medianamente objetiva del fenómeno a estudiar.

Así pues, la tarea es doble cuando se pretende meditar acerca de la revelación originaria: por un lado está la interpretación de los intrincados textos y por otro despegar, no dejarse contaminar tanto por la tilinguería o el *kitsch filosófico* como por la gnosis moderna.

Y como cuando se medita se lo hace, *nolens volens,* siempre desde una tradición determinada, y nosotros, al hacerlo desde la tradición del pensamiento grecorromano-cristiano-hispanoamericano, nos encontramos además con un problema adicional. El cristianismo a fuerza de adaptarse a la mentalidad moderna se ha desnaturalizado y no es ni se hace interesante pensar desde él, pues hoy en día quedó reducido a una mueca sonriente que al mejor estilo *kennedyniano* agita sus manos saludando graciosamente a toda la humanidad, mientras que el carácter de hispano de nuestra ecúmene cultural es denostado y negado por propios y extraños en esa lucha de doscientos años que lleva el imperialismo anglosajón por borrar todo rastro hispánico de nuestra América, tal como sostienen el primero y más grande historiador de América, el mexicano Carlos Pereyra (1871-1942) y el primero y más grande sociólogo de América, el nicaragüense Julio Ycaza Tigerino (1919-2001).

La relación Oriente-Occidente en filosofía

Muchas veces nos han preguntado: ¿qué relación existe entre la filosofía occidental y la oriental? ¿Es la filosofía o el pensamiento oriental superior al occidental? ¿Por qué ellos tienen "santones" o monjes y nosotros tenemos filósofos o profesores? ¿Cuál es el último fundamento de la diferencia entre ambas formas de pensar? Éstas y otras muchas preguntas se realizan a diario en torno a la relación de los dos pensamientos.

En general puede decirse que en Occidente se desconoce qué es lo que se piensa en Oriente y que en Oriente se ha simplificado mucho cuál sea el pensamiento de Occidente.

Vayan pruebas al canto de un lado y de otro: hoy la cultura norteamericana reduce la cultura árabe en su conjunto a la categoría de "terrorista" y, por su parte, el mundo musulmán, que obviamente no abarca toda la cultura árabe, reduce Occidente a los Estados Unidos y algunos países de Europa.

A este desconocimiento mutuo, *cateris paribus,* coadyuva el hecho cierto y verificable de que aquellos occidentales que se lanzan a conocer el pensamiento de Oriente y todas su variadas ramas y escuelas (el Tao-Te-King de Lao-Tsé, 700 a.C. para China; el budismo para la India; el sintoísmo japonés o el zen; el sufismo para el amplísimo y variado mundo musulmán, el judaísmo talmúdico, etc.) se transforman *ipso facto,* no en estudiosos, sino en apologetas de aquello que se pusieron a estudiar como novedad. Es decir, pierden todo espíritu crítico sobre aquello que originalmente pretendían estudiar.

Se produce así un desvirtuado y falaz acercamiento de Occidente a Oriente por vía de estos personajes, en su mayoría mediáticos (los Beatles, Richard Gere, Madonna, etc.) que adoptan la pose de quien todo lo sabe.

Esta parodia del saber y conocer el pensamiento oriental ha hecho mucho daño porque ha venido ocultando desde hace más de medio siglo (en nuestro país la partida de nacimiento podría ser la fecha de encuentro entre Silvina Ocampo y Rabindranath Tagore (1861-1941) y termina con el enamoramiento entre Fernando Sánchez Sorondo y Sai Baba, que tiene o tuvo el récord de haberse tragado nueve penes en un solo acto "místico"). Como vemos, esta relación con Oriente es muy poco seria y deja mucho que desear, sobre todo en nuestro medio.

Recordemos, al pasar, que en el orden filosófico suramericano fue el liberal Vicente Fatone, embajador en la India de la "revolución libertadora" que derrocara a Perón en 1955, quien más contactos acumuló, y otro tanto ocurrió con el transandino Miguel Serrano, pero en el caso del chileno resultó ser un nazi convicto y confeso. Como vemos, la relación con la India y sus pensadores dio tanto para un zurcido como para un fregado.

Si elevamos un poco la puntería, y saliendo del plano local, podemos afirmar que el primer filósofo *stricto sensu,* que se ocupó del pensamiento oriental en su versión hindú fue en el siglo XIX Arturo Schopenhauer (1788-1860): *"Entre las cosas y nosotros se interpone un velo engañoso, el velo Maya del que habla la sabiduría india, a través del cual y casi por encantamiento, vemos las cosas como en sueño o como efecto de una ilusión óptica: apariencia vana y fugitiva*".

Nuestra actividad regeneradora del mundo y de la vida (el querer vivir), que para Schopenhauer es caótica, irracional y mala, halla su fundamento en el principio de la *Noluntas: negación de la voluntad de vivir, no querer.* Así el hombre siguiendo este principio debe convencerse íntimamente de la necesidad de la redención por el dolor. Y convencido también de la justicia del dolor como pena inevitable de esa culpa que es el querer vivir.

Así Schopenhauer llega a la conclusión de que sólo la aspiración a la Nada, la absorción del propio ser en la Nada es la *Noluntas.*[4]

Qué cerca que llegó el Pesimista de Danzig al axioma capital del Buda relativo a que el sentido de la vida se halla en la extinción del

---

4 Schopenhauer, Arturo, *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Losada, 1958.

yo y la supresión de la realidad tal como se nos da. El mundo es en sí malo y la existencia del hombre se reduce al sufrir.

En cuanto a la noción de nada, no la entendió en sentido nihilista (*ex nihilo, nihil fit*: de la nada, nada sale) al modo occidental, sino vinculada a la idea de vacío, como ocurre con todo el pensamiento oriental sobre el tema del ser y la nada. Estamos tocando acá los últimos fundamentos de la diferencia en el pensar entre Oriente y Occidente. Las nociones de ser, nada, creación, persona son sustancialmente disímiles y su traducción se hace casi imposible.

Vemos cómo para el mundo oriental la realidad, las cosas y el hombre, para existir verdaderamente, se tienen que convertir en el símbolo de lo que son. La magistral técnica espiritual de Oriente para extinguir la realidad y el sufrimiento nos es (merced al connubio entre el yoga y el dinero) prácticamente desconocida, y poco y nada ha influido sobre Occidente cuyos pueblos son, históricamente hablando, partidarios de un heroísmo activo que busca transformar el mundo y dominar la naturaleza.

Una segunda aproximación seria y responsable entre el pensamiento oriental y el occidental es la que se realiza entre miembros de la llamada Escuela de Kioto y el filósofo Martín Heidegger. En el año 1921 concurre a Friburgo a participar de un seminario Hajime Tanabe, uno de los pensadores más significativos del Japón, quien expuso invitado por E. Husserl –en la época titular de la cátedra– sobre la filosofía nishida. A él siguieron, pasando los años, el barón Kuki (el traductor de *Ser y Tiempo* al japonés), Keiji Nishitani, Tomio Tezuka, Tsuhimura, H. Hisamatsu y Daisetz Teitaro Suzuki.

De este largo diálogo que duró desde 1921 hasta la muerte de Heidegger en 1976, se puede concluir que el filósofo de Friburgo es el más comprendido de los filósofos occidentales en Oriente. Que la idea del ser como aquello que hace ser al ente, corazón de la metafísica occidental, es traducida por el pensamiento (en este caso japonés) por la idea de vacío. Que es el nombre eminente del ser para ellos.

Heidegger en sus últimos años declaró que no tenía idea de qué era lo que encontraban sus amigos japoneses en su filosofía y no creía que su pensamiento fuera comprendido acabadamente en el ámbito oriental, pues le resultaba difícil creer a ciegas que sus ideas tuvieran el mismo significado en una lengua tan ajena a Occidente.

La profundidad y consistencia de este razonamiento en el atardecer de la vida del más significativo filósofo de Occidente del siglo XX, nos obvia todo comentario. Dejemos que el lector saque sus propias conclusiones.

Algunas notas distintivas entre espíritu y alma

*A Alberto Wagner de Reyna, in memoriam**

Algo sobre el espíritu

Comúnmente, en la vida cotidiana, los conceptos de espíritu y alma se tornan intercambiables, así se puede decir en forma admirativa: ¡qué alma que tiene fulano! o ¡qué espíritu que tiene mengano! Con lo cual queremos manifestar muchas cosas pero en realidad no decimos casi nada.

El término espíritu proviene del latín *spiritus* que significa soplo de aire, aliento, emanación. Los griegos tenían el vocablo νους (= *nous*) que se tradujo por *mens-mentis (*= mente, inteligencia*),* pero también el de λογος (= lógos). Esta palabra presenta tantos problemas que se han encontrado setenta y dos acepciones distintas.

El término empleado en las Sagradas Escrituras fue πνευμα (= *pneuma*) viento leve, hálito. A diferencia de *nous*, más vinculado al mundo del sujeto, *pneuma* posee una connotación cósmica

Vemos entonces cómo ya en la aproximación etimológica "espíritu" quiere significar dos cosas: tanto soplo vivaz, vigoroso, despierto, como inteligencia, mente o inspiración.

Según la más antigua tradición filosófica, el espíritu es caracterizado como el portador del yo, entendido éste en dos niveles: como yo primordial (= Dios) y como yo personal. El espíritu fue interpretado, a su vez, como reflexión, como conocerse a sí mismo. Así el yo primordial, no creador como en la cosmovisión cristiana posterior, pero sí causa motriz del mundo, fue definido como pensamiento que se piensa a sí mismo: η νοησις νοησεως νοησις (= *hé nóesis noéseos nóesis*).[5] Mientras que a nivel del yo individual se manifestó en el

5 Aristóteles, *Metafísica,* 1074 b 33.

precepto del oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo,* γνῶσθι σεαυτον (= *gnosti seautón*).

Tenemos así el primer rasgo del espíritu: la conciencia o conocimiento de sí y esto lo logra por la reflexión, por su capacidad de poder reflejarse (= *reflexio*) a sí mismo. Y esto lo logra a través de la especulación *speculum (*= espejo) que es la función de la inteligencia (= *intus legere*), cuando ejercita toda su capacidad: "Lee adentro", como indica su etimología. Vemos cómo se imbrican los dos significados de espíritu en la descripción de su naturaleza y actividad.

El segundo rasgo del espíritu a nivel del yo primordial es la libertad, que está implicada originariamente en la conciencia de sí y la autodeterminación del espíritu. Mientras que, a nivel del yo individual, va a estar definida por los actos determinados de querer del individuo, el libre albedrío.

El espíritu definido como *portador del yo* (teológicamente definido como *ego sum qui sum*), o mejor aún, cuya centralidad es el Yo, tiene dos rasgos fundamentales: la conciencia de sí y la libertad. Ahora bien, lo característico del espíritu es que se contrapone al mundo, aun cuando éste es un producto transformado por el espíritu. En primer lugar el espíritu rompe con el mundo de los sentidos y desdeña las comidas, las bebidas, lo erótico. Se opone, estrictamente hablando, no al mundo sino a la mundanidad del mundo, pues: *el reino del espíritu no es de este mundo.*

En un segundo momento el espíritu se eleva sobre el mundo, o mejor, sobre su mundanidad. Así se aleja, en la experiencia exclusiva de la santidad, en el momento en que se produce su éxtasis espiritual, luego de haber pasado por la *noche oscura* según cuenta san Juan de la Cruz. De ese modo se eleva, "se abre a todos los vientos" y despega de las cosas del mundo en el fenómeno de la levitación tomado habitualmente como muestra sensible de santidad.

El espíritu no debe confundirse con el yo individual, pero cuando éste se liga al espíritu se produce el verdadero desapego de los intereses personales y de las cosas de este mundo, de la mundanidad del mundo. Ello explica que históricamente haya sido la ascesis monástica, con sus reglas, la que le ha brindado al hombre el mejor camino a la vida del espíritu. Todos los otros métodos de acceso a la vida del espíritu son espurios, al menos si tenemos en cuenta sus

frutos. Aun cuando los Beatles busquen en los gurús de la India, que Madonna lo haga en la Cábala hebrea, que Victoria Ocampo lo busque en Rabindranath Tagore o que los ricachones occidentales lo hallen en el Dalai Lama, todo esto lo único que muestra es que también el espíritu se puede mundanizar y se puede perder. Entre las cosas valiosas que Occidente ha olvidado y el mundo ha perdido, una de ellas es la ascética católica en su versión medieval. Así los pocos monjes que hay han quedado reducidos –merced al turismo cultural– a la exterioridad del canto gregoriano, ignorándose por completo que dicho canto nace de la mayor y más profunda ascesis monacal. Sin esto por debajo, hasta el canto gregoriano nos ata a los sentidos y viene a cumplir una función contraria a la propuesta.

Ya sé, no va faltar quien me reproche: ¿pero esto no es democrático? ¿Usted les niega acceso a la vida del espíritu a las otras religiones o cultos? El espíritu, su vida y su acceso no son democráticos. La relación es siempre jerárquica pues implica mayor o menor plenitud y además es personal, esto es: única, singular e irrepetible.

Es sabida la respuesta de santa Teresa cuando se le preguntó acerca de qué es el Cielo y cómo se van a relacionar los hombres allí, a lo que respondió: *"El Cielo es la felicidad y plenitud de cada uno en su máxima medida. Lo imagino como un mundo de copas llenas al tope, pero cada una según su capacidad, así las habrá grandes, chicas y medianas"*.

El pluralismo religioso, sano y bueno para la vida del mundo, donde la religión es un gran naranjal donde cada uno recoge la naranja que más le place, no nos asegura el acceso a la vida del espíritu. Cualquiera que se haya detenido un poco a estudiar las distintas ascesis reconoce rápidamente que la única prueba histórica, el único método enseñable y que además respeta la libertad del hombre es la ascesis católica medieval. El resto, en el mejor de los casos, produce una higiene mental en el yo individual, siempre útil, pero no suficiente. Y si no alcanza, lo anquilosa, lo detiene y finalmente lo hace retroceder; de allí el principio por excelencia de la más profunda mística: *en la vida espiritual el que no avanza, retrocede.*

Es que en orden a la vida del espíritu no basta, no alcanza con que aquellos que profesan una creencia crean en lo que dicen creer, porque la verdad de la fe no es algo subjetivo como la opinión, pues

como afirma un pensador de las postrimerías como Wagner de Reyna en su último trabajo: *"Lo que se cree por la fe no depende del acto de creer sino de aquello que éste muestra."*[6]

Algo sobre el alma

Es sabido que cuando se desea introducir en el estudio de algo que se desconoce hay que hacerlo, primero, a través de la investigación sobre los términos básicos y sus prístinas significaciones.

Nuestro término "alma" viene del latín *anima* (= soplo, aire, aliento). Que a su vez proviene del griego o νους (= viento). Y en griego "alma" se dice ψυχη (= *psyché,* soplo, aliento de vida). Vemos como tanto en griego como en latín el término alma quiere indicar la idea de soplo o aliento vital.

Así, como vimos que espíritu se dice en griego: ο νους y το πνευμα (el espíritu o lo espiritual), alma se dice: η ψυχη (*la* alma). El carácter de femenino, pasivo y lunar del alma (que nuestra lengua perdió) se conserva en las expresiones como "me duele el alma", "tormentos del alma", "angustias del alma". El alma es lo interno natural mientras que el espíritu es lo externo, o mejor, excéntrico. El alma está vinculada con la oscuridad, con la oquedad, en tanto que el espíritu con la luz, es lo solar, lo masculino.

Los filósofos griegos y cristianos que fueron los grandes pensadores sobre el alma la definieron como: *forma corporis,* como forma del cuerpo. De alguna manera rompieron con el organicismo romántico de la época heroica de relacionar el alma antes que nada con el espíritu y lo hicieron con el cuerpo. La doble paradoja que se plantea es la siguiente: el alma como *eidos (*= forma) significa "lo visto", pero al mismo tiempo *psyché* (= alma) es no visible. Y por otra parte, el cuerpo humano es tanto visible como vidente, pues es el mismo cuerpo quien es visto y quien ve, como observó Merleau-Ponty. Esta doble paradoja viene a mostrar que no podemos estudiar el cuerpo como una cosa cualquiera del mundo, pues no hay aquí dualidad sino unión indisoluble, y, al mismo tiempo, que el alma humana que se toca con el espíritu y se transforma en alma espiritual y de este

---

6 Wagner de Reyna, Alberto, *Verdad y Fe*, Roma-Segni, IVE, 2006, p. 47.

modo "se abre a todos los vientos" que trascienden al mundo. Y se hace también "metafísica": el alma humana pertenece tanto al tiempo como a la eternidad.

A su vez, el pensamiento cristiano crea una nueva categoría, la de *persona*, que es la que se va a relacionar con la de *espíritu*, dejando la de alma para relacionarla con el cuerpo. Así la persona va a ser entendida como el centro activo en que el espíritu se manifiesta. Sea la persona divina o la persona humana. Y este espíritu y esta persona va a ser entendida como acto puro (Dios) y plexo de actos (el hombre). La singularización del hombre, aquello que lo diferencia sustancialmente del animal es que el hombre es persona, porta espíritu y con él sus rasgos de autoconciencia y libertad.

El alma va a representar el elemento de la vida, va a ser el principio vital, sea vida vegetativa, sensitiva o racional. Ella va a *animar al cuerpo, mover al cuerpo*. Cuando éste deja de moverse decimos que "está muerto", que "el alma se fue", deja de darle forma al cuerpo y entonces el hombre, el animal o la planta se *desforman*, pierden la forma y mueren.

Ahora bien, como es sabido el alma no está localizada en ningún punto del cuerpo como pretendían los filósofos modernos (poca ciencia aleja de Dios, mucha acerca) con Descartes a la cabeza, en contra de lo sostenido por los filósofos medievales que simple y profundamente afirmaban que era *forma corporis.*

El alma volvió, en el siglo XX, a ser entendida como forma del cuerpo, en el sentido de que el hombre constituye una unidad psicofísica sustancial. Lo que plantea no ya una cuestión filosófica, *stricto sensu,* sino teológica, y es la siguiente: ¿si el sentido del alma es informar a un cuerpo, es un sinsentido pensar un alma separada de un cuerpo como ocurre con la muerte?

Esto ha desvelado a las más lúcidas cabezas del siglo, pues el alma a través de su cuerpo tiene una relación real con el universo material. Entonces ¿el alma pierde en la separación de su cuerpo su relación con el mundo material? A lo que el teólogo Karl Rahner responde: *"Si la respuesta es afirmativa la muerte convertiría al alma en un ser acósmico, trascendente al mundo... y si es negativa el alma se abre a una relación pancósmica con el mundo".*[7]

7 Rahner, Karl, *Sentido teológico de la muerte,* Barcelona, Herder, 1969, pp. 21 y 22.

La segunda respuesta es la que da Max Scheler cuando va a sostener que: *"La vida psicofísica es una para todos… y no existe el menor motivo para distinguir al hombre del animal por su vida psíquica… ni atribuir al alma del hombre un destino especial como hace el creacionismo"*,[8] cayendo en un panpsiquismo cosmológico al final de su brillante carrera de filósofo.

Lo cierto es que como la relación del alma con su cuerpo es trascendental, es decir, una relación identificada con el alma misma en su ordenación a un cuerpo, esta relación permanece después de la separación del alma y el cuerpo, lo que indica que la reinformación del alma respecto a su cuerpo es inmediata. Así la identidad del cuerpo resucitado con el anteriormente informado no sólo es idéntica sino inmediata.

Un intercambio epistolar con Wagner de Reyna

Primera carta. El eminente filósofo peruano falleció en París a los 92 años el 9 de agosto de 2006. Su última carta, escrita en dos días 22 y 23 de julio, es sobre este tema, en donde ante una consulta nuestra nos responde:

> *Querido Tocayo:*
>
> *Muy interesante su artículo y muchas gracias por la amable mención de mi último trabajo. Tiene usted razón: es arduo el tema "espíritu" y especialmente "espíritu y alma", por ello nunca me he aventurado a tratarlo de frente.*
>
> *Algunas consideraciones sobre su artículo:*
>
> *Etimologías. Deja usted de lado* pneuma *(hálito, leve viento benévolo = spiritus) empleado en las Sagradas Escrituras. No indica que "alma" viene de "anima" y que "anemos" significa precisamente "viento" y que* psyche *se refiere, en primer término, a la respiración, aliento, como vida.*
>
> *(Anecdóticamente le contaré que el AD de 1935 asistí en Berlín a todo un semestre universitario de Nicolai Hartmann so-*

8 Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 103 y 104.

bre el espíritu. Lo dividía en tres: ***subjetivo*** *(en alma individual),* ***objetivo*** *(del pueblo) y* ***objetivado*** *(obra de arte). El primero está inmerso en el segundo y ambos se expresan en el tercero.)*

(Continuación mañana...)

Nuestra respuesta:

Muchas gracias querido profesor y tocayo. Esto era lo que quería de usted, que me fuera haciendo estas sabrosas y medulares observaciones, que es lo que me faltaba. Por favor, sígame escribiendo así, por etapas y en la medida en que esté con "animus", de modo que yo mismo lo pueda ir completando al trabajito.

Un abrazo.
Alberto Buela

Segunda carta del 23 de julio de 2006

(Continuación)

Creo que ha visto usted muy bien el asunto. El alma es el eidos (forma) del hombre, y con ello de su cuerpo. (Aquí hay una paradoja, pues eidos significa "lo visto" y el alma (psyché) no es visible. Es la cúspide natural ("física") del hombre, visto desde el mundo (órganos, pasiones, situación, etc.) que se toca con el espíritu (alma espiritual) y de este modo "se abre a todos los vientos" que trascienden al mundo. Y se hace también "metafísica": el alma humana pertenece tanto al tiempo como a la eternidad.

Con el cristianismo, el hombre, si es cristiano, se inclina más hacia el lado trascendente: es el anthropos pneumatikós, de que habla san Pablo.

Si tiene usted tiempo e interés en el alma en Aristóteles, le recomiendo leer mi trabajo, "El concepto de verdad en Aristóteles (Segunda parte)" en Revista de Estudios Clásicos de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Tomo VII, 1960, pp. 1-79.

Encontrará allí un comentario al libro tercero del De Anima que incide en la problemática de su artículo, que me parece –como le dije– muy interesante y valiente.

El calor es sofocante. Los años pesan sobre la salud. ¡Lo que Dios quiera!

Fuerte abrazo.
Alberto

(El filósofo peruano falleció a los pocos días).

Los cambios del amor cristiano

Dice Kierkegaard en su *Diario íntimo* que el colmo de la ortodoxia es abrir el paraguas antes que llueva. Y esto vamos a hacer nosotros, de entrada, con el presente artículo, llamar la atención al lector: que la mayoría de los pocos que lo lean van a estar en desacuerdo.

Sobre lo que sea el amor cristiano hay millones de tratados de 2.000 mil años para atrás, de modo tal que no creemos que podamos decir nada nuevo al respecto, pero lo que pretendemos hacer, en forma brevísima, es mostrar cómo cambió el concepto de amor cristiano.

El original amor cristiano

El primigenio concepto de amor es entendido como un acto de naturaleza espiritual que por esencia va dirigido en primer lugar a la persona espiritual: a Dios, los hombres y el cuerpo como templo del espíritu. Así el primer precepto cristiano que sintetiza los diez mandamientos es: *"Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con todas tus fuerzas y a tu prójimo como a ti mismo"*.

La referencia "al prójimo", como singular concreto, no es característica de la esencia del amor cristiano. Porque para éste es indiferente en tanto que acto espiritual dirigido a la persona espiritual, que ella (la persona) sea la del amante o la del prójimo. Primer gravísimo error que se viene deslizando desde hace siglos en el campo cristiano, en donde lo sustantivo es "el prójimo".

Es por eso que un filósofo, teólogo y santo varón como el danés Sören Kierkegaard afirma tajantemente que *"Lutero pretende siempre explicar el amor como simple amor al prójimo, casi como si no existiera también la obligación de amar a Dios."*[9]

9 Kierkegaard, S., *Diario íntimo,* del 2/1 al 7/9 de 1849, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955, p. 273.

La dirección primera del acto de amor es hacia la propia salvación. A pesar de la turbia mezcolanza que sufrió esta idea en dos mil años recuerdo aún haber preguntado a nuestra madre: ¿por qué tenemos que rezar? "Porque agrada a Dios, por nuestra salvación y la de los otros". En este sentido va la sentencia de nuestra poesía popular: *"Aquel que se salva, sabe, y el que no, no sabe nada"*, recogida por el primer filósofo argentino, Alberto Rougés, en *Educación y Tradición* (1938).

Vemos cómo la primitiva idea cristiana de amor es un principio supremo espiritual que organiza la vida en forma ascendente. Se la puede encontrar aún hoy en ciertas órdenes antiguas como los benedictinos.

El medio que utilizaban en su realización los primeros cristianos era la ascética, que servía para la liberación de la personalidad espiritual, haciendo que el hombre sea lo más independiente posible respecto de los estímulos externos. Esta primera ascética no hacía del cuerpo algo malo, sino que el cuerpo, la carne misma bajo la idea de la resurrección de la carne, estaba santificada e incorporada al reino de Dios.

Así pues, el primer ascetismo cristiano no tuvo por objeto la represión o peor aún la extirpación de los impulsos naturales, sobre todo los sexuales, sino el poder y dominio sobre ellos y su espiritualización. No fue nunca el ideal ascético de hombre el eunuco o *il castrato*.

La desfiguración del amor cristiano

Esta deformación, que ha sido estudiada tangencialmente por la genialidad de Max Scheler en su primera época[10] tiene dos fuentes: a) el humanismo cosmopolita antiguo y b) la filantropía moderna.

El estoicismo, corriente que utiliza todos los materiales de las filosofías anteriores (la de Heráclito, Platón y Aristóteles), se divide en

---

10 El filósofo alemán tiene dos épocas bien diferenciadas. Una primera, cuando era considerado el "Nietzsche católico" y una segunda, las más publicitada a través de su libro *El puesto del hombre en el cosmos* en donde desbarranca hacia un panteísmo ético-espiritual, pasto de cultivo de los insípidos profesores universitarios de filosofía.

antiguo (Zenón, Crisipo), medio (Panecio) y nuevo. En esta última etapa que se desarrolla en la época imperial romana y que coincide con el nacimiento del cristianismo, se da el predomino casi exclusivo de los temas morales.

Cable aclarar que ninguno de los representantes del estoicismo es netamente griego. La procedencia de casi todos es de regiones distantes de las metrópolis. Así, esa carencia de lazos directos con la patria de origen explica, psicológicamente, su sentimiento cosmopolita, común a todas las escuelas helenísticas posteriores a Alejandro Magno.

Pero también encuentra su fundamento en la ética de los estoicos que van a sostener que el único y verdadero bien es la virtud que consiste en la rectitud de conducta de vivir conforme a la naturaleza y la razón. Existe una ley natural que es común a todos los hombres. De este concepto de ley natural procede el de fraternidad universal y el humanismo cosmopolita. *"El hombre bueno es ciudadano del universo"*, su relación con las demás colectividades, la nación, el reino, la patria es secundaria y accidental.

La indudable influencia de la escuela nueva del Pórtico sobre el cristianismo, cuando éste busca categorías filosóficas donde volcar su mensaje en el momento en que la Iglesia se va universalizando, es un tópico que ningún investigador en ética pone hoy en duda.

El prístino amor cristiano de salvación se transforma en "amor a los hombres" o "amor a la humanidad" por influencia del envase estoico que utiliza para llevar su mensaje.

En cuanto a la filantropía moderna, históricamente ubicada en los movimientos humanitarios de la Ilustración, nace como una protesta contra Dios y contra la patria y se funda en el resentimiento, en opinión de Scheler, y su dirección es hacia lo genérico, no al acto personal de amor del hombre al hombre, sino a la institución benéfica que él estima. Así hoy, con la firma de un cheque a las ONGs se sobrevuelan las caridades concretas, núcleo de la caridad cristiana.

La norma del amor filantrópico consiste en que cuanto mayor es el círculo a que se refiere –la nación, la región, la humanidad– tanto más valioso es el amor. Vemos, por un lado, cómo la cantidad reemplaza a la cualidad y, por otro, cómo el "amor lejano" viene a reemplazar el "amor al prójimo" que no es otra cosa que el "próximo".

La filantropía penetra el mundo de las ideas cristianas, y el caso emblemático es el de la Compañía de Jesús[11] que consagró el principio de "amor a los hombres" en vez de los principios de "la propia salvación". Así la inclinación de los moralistas jesuitas hacia "la flaqueza humana" es una concesión a la filantropía frente a la idea cristiana de amor.

Su instrumento, el ascetismo, se transforma en tortuoso, en represivo. El dualismo del racionalismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* se mueve como telón de fondo del drama del ascetismo moderno que demonizó el cuerpo. Y así llenó de cruces el mundo diciendo: *"Salva tu alma"*, como si el alma se pudiera salvar separada del cuerpo. Este angelismo filosófico se extendió incluso a la abstención de los bienes culturales y su goce. Incluso la técnica de san Ignacio de Loyola de sumisión a la autoridad, como extensión de la idea militar de disciplina y de obediencia ciega en donde el general es al ejército lo que el yo a los pensamientos. No es en terreno cristiano donde nace este ascetismo sino más bien en terreno del neoplatonismo y del esenismo.

Fue gran mérito de Nietzsche denunciar que la moral de su tiempo se fundaba en la objetividad cuando en realidad era expresión de una voluntad subjetiva. *"La moral provee la máscara casi para cualquier cara"*, afirmaba. Es que el resentimiento era el fundamento de esa moral cristianoburguesa. Pero, al mismo tiempo, el gravísimo error de Nietzsche, y el de toda la corriente neopagana y gnóstica que lo continuó hasta nuestros días, es confundir el genuino amor cristiano con su turbia mueca y deformación moderna.

Coda: el nuevo papa Benedicto XVI acaba de publicar su primera encíclica *Deus charitas est*, que toca este tema del amor cristiano. Invitamos a leerla desde este núcleo de ideas que hemos planteado.

---

11 Hubo en la Argentina un profesor de latín de la zona de *"La Plata y sus pobres mozos, ciudad de amigos gravosos y de enemigos gratuitos"*, que se pasó la vida desgañitando contra los jesuitas, pero su crítica sólo barruntó acordes nominales y musicales, pero nunca llegó a las ideas, al fondo del asunto. Fue así que terminó sosteniendo, abrazado por su método sólo a las palabras, que la misa no es misa y que el papa no es verdadero papa.

Acerca de los temperamentos

¿Es válida la proyección de una clasificación física sobre una realidad psíquica o los principios de clasificación son radicalmente diferentes?

El mundo antiguo tenía cuatro elementos: aire, agua, fuego y tierra. Ahora hay 118. Claro está, los elementos en la Antigüedad tenían una connotación filosófica que estos de hoy no tienen.

Así, el agua era para Tales de Mileto (fl. 585 a.C), el primero de los filósofos, el principio constitutivo de todas las cosas; para Anaxímenes, quien le sigue en el clásico listado, es el aire; para Heráclito de Éfeso es el fuego; para Jenófanes de Colofón es la tierra y para Empédocles de Agrigento (fl. 450 a.C) son los cuatro elementos los constitutivos de todas las cosas. Así en un lapso de 135 años se consolida la teoría clásica de los cuatro elementos.

Hipócrates, el padre de la medicina –tiene su *floruit* alrededor del 410 a.C– va a concebir al hombre compuesto por los cuatro elementos: el aire va a indicar el estado gaseoso, el agua el líquido, el fuego el ígneo y la tierra el estado sólido y va a sostener que el criterio de salud consiste en el equilibrio de estos cuatro elementos, los que van a ser proyectados al orden psíquico a través de su *teoría de los temperamentos.*

Los cuatro humores básicos que se le atribuían al organismo humano eran la sangre, la flema o *pituita*, la hiel o bilis amarilla y la bilis negra o *atrabilis*. De ellos deriva Hipócrates su teoría. Estos son cuatro y se clasifican en sanguíneo, flemático, colérico y melancólico. Se los denominó temperamentos pues el término viene del latín *temperare,* que significa regular, equilibrar. Término que es la traducción latina del griego σωφρονεω (= sophronéo): ser sobrio, estar en su sano juicio. Cuyo radical es σωφ σοπη (= sophía, sophós), sabiduría, sabio.

Los rasgos típicos de cada uno de estos elementos físicos proyectados por Hipócrates en categorías psíquicas como los temperamen-

tos para así poder comprender y explicar la enfermedad del hombre, son los siguientes:

El aire que está indicando un estado gaseoso y cálido, tiene primacía a través de la sangre sobre el temperamento sanguíneo, pues este es modificable, como lo cálido que puede pasar a lo frío o lo caliente sin mayores cambios. Es apresurado y fácilmente excitable, pero esta excitación es siempre pasajera. La falta de perseverancia es su aspecto negativo. La naturaleza gaseosa de la sangre otorga al sanguíneo rasgos de sociabilidad y alegría de vivir.

El agua, que indica un estado líquido y frío, tiene implicancia sobre el temperamento flemático determinado por la preponderancia de la linfa, φλεμα (= *phléma*). A diferencia del sanguíneo su rasgo es la perseverancia y una cierta lentitud en el obrar. Es frío como el agua en su actitud principal. La inacción es su aspecto negativo.

El fuego, que indica un estado ígneo y seco, tiene injerencia directa sobre el temperamento colérico donde se destaca la bilis amarilla, χολη (= *cholé*). Es de emociones súbitas, fuertes y perdurables. Su aspecto negativo es su descontrol. Su contrario es la dulzura. La naturaleza ígnea de la bilis otorga al bilioso un carácter apasionado, que lo impulsa a la inspiración poética y a las acciones heroicas. Está vinculado con los fenómenos de la ebriedad, dice Aristóteles, es por ello que a la excitación del comienzo con frecuencia siguen el mal humor y el abatimiento.

La tierra indica un estado sólido cuya cualidad es la humedad. Su preponderancia se da sobre el temperamento melancólico en donde tiene primacía la bilis negra o *atrabilis*, μελαινα χολη (= *melaina cholé*). Sus estados de ánimo son perdurables y su actitud es negativa con una fuerte impronta del dolor. Su contrario es la euforia. El temperamento atrabiliario, expresión que aún existe en nuestra lengua, es triste y perezoso, vinculados a los fenómenos de la demencia y el éxtasis de donde, según Platón, provienen las sibilas y las bacantes y todos aquellos a quienes se les atribuye inspiración divina.

Esta clasificación cuadrífica que fue mejorada por Galeno (flr. 200 d.C) como concepción médica perduró hasta el siglo XVIII y como concepción psicológica hasta nuestros días. La encontramos, entre otros, en Wilhelm Wundt (1832-1920) quien creó el primer la-

boratorio científico de psicología en 1879, en Hermann Ebbinghaus (1850-1909) psicólogo experimental que se destacó con su trabajo sobre la memoria, en Kretschmer (1888-1964), médico psiquiatra alemán, que realiza su estudio sobre la relación entre la constitución física y temperamento partiendo de enfermos que sufrían esquizofrenia y psicosis maníacodepresiva.

Observa que entre sus pacientes existe cierta correspondencia entre la estructura somática y la psíquica. Esto le lleva a sistematizar el estudio y a establecer una clasificación de tipos psíquicos: el *esquizotímico* donde sus características son: se desconecta fácilmente de la realidad y se aísla; su sensibilidad es marcadamente bipolar, o muy exagerada o muy disminuida; es muy susceptible y suspicaz o totalmente indiferente y frío; sus impresiones son más de orden psíquico que sensorial; exterioriza poco, es callado y reservado; su intimidad difícilmente puede ser penetrada; es poco influenciable por el ambiente y poco práctico. Se vincula a los temperamentos melancólico y flemático. El *ciclotímico,* donde sus características son: sociable, abierto, cordial; su vida está condicionada por el estado de ánimo fluctuando entre la alegría y la tristeza (ciclo), sin que haya causas externas que lo motiven; no tiene lógica fuerte; su capacidad de trabajo tiene orientación práctica. Se vincula con los temperamentos sanguíneo y colérico.

Conclusión abierta

En la Antigüedad el razonamiento era que se provocaban trastornos en la salud cuando demasiada bilis (fuego) provocaba calor febril y abscesos, y demasiado frío (agua) catarros. Tal era la famosa teoría de los humores como causa de las enfermedades. Mientras que en el orden psíquico esa misma bilis en demasía provocaba un temperamento colérico, mientras que el exceso de linfa un temperamento flemático. Tal era la teoría de los temperamentos.

Es dable aclarar que para los antiguos esta relación entre elementos físicos y psíquicos no es una relación mecánica, sino que mediaba entre ellos el *ethos* (= el carácter), que era aquello que el hombre conquistaba a través de la ejercitación de la voluntad practicando la *areté* (= la virtud), considerada una segunda naturaleza, que *"a-*

temperaba" el temperamento, que era la primera naturaleza, esto es, aquella con la que el hombre venía al mundo. De ahí la máxima: "*Con el temperamento se nace, el carácter se hace*".

Hoy la medicina y la psiquiatría aceptan que la correlación entre el temperamento psíquico y la estructura corporal se observa en casos donde la glándula tiroides sufre una modificación funcional y como consecuencia su hormona se vierte en la sangre con mayor intensidad, lo que provoca un cambio muy grande en el temperamento y la vida psíquica en general.

Reaparece aquí la vieja teoría de los temperamentos ya que estos tendrían entonces un origen humoral, de acuerdo al tipo de desarrollo y funcionamiento de las glándulas endócrinas o de secreción interna.

Volvemos a la pregunta del comienzo: ¿es válida la proyección de una clasificación física sobre una realidad psíquica?

Mientras tanto, la sabiduría popular, en un ejemplo que trae el propio Kretschmer, pinta así el tema:

> *"El diablo popular es flaco y alarga su puntiaguda barba en una estrecha mandíbula. El intrigante es representado con joroba y carraspeando. La vieja bruja tiene una cara de pájaro seco. Mientras que allí donde hay alegría y buen humor aparece el caballero Falstaff, grueso, de roja nariz y brillante calva. La mujer del pueblo, de sano sentido común, se muestra gorda y rechoncha, con los brazos en jarras. Los santos se presentan alargados, transparentes, pálidos y góticos".*

Algo sobre metafísica

"A una verdad no se debe renunciar
aun cuando no tenga posibilidad de triunfar".
Nicolás Gómez Dávila, 1913-94

Desde hace unos veinte años el término metafísica viene siendo bastardeado y desnaturalizado por su utilización banal y comercial por parte de cuanta escuela y maestro esotérico anda por ahí. Las paredes de Buenos Aires aparecen plagadas de afiches sobre cursos de metafísica dictados por ignotos gurús que en un pastiche intelectual mezclan todo: pensamiento hindú, filosofía griega, Talmud judío, Corán islámico, hasta un bizarro cristianismo. Todo ello por el mismo precio, a fin de ofrecer desde el encuentro con la felicidad personal hasta descular la sexualidad de Dios. Esta nueva gnosis, que como *un atajo al saber* se nos ofrece, no hace más que confundir los espíritus hasta hacer zozobrar a las personas.

Ante todo este marasmo espiritual e intelectual es que ofrecemos estas breves líneas con la intención de que se sepa a ciencia cierta qué es la metafísica y cuáles son sus temas fundamentales. Su lectura puede hacerse un poco engorrosa de entrada pero la metafísica no es *un atajo al saber*, esto es, un querer saber sin esfuerzo y sin estudio. Por el contrario, la filosofía y la metafísica sobre todo, exige el cultivo y la creación del hábito metafísico en aquel que la practica. Y esto *no es moco 'e pavo ni es pa'todos la bota 'e potro,* diría el paisano.

Desde el punto de vista etimológico el término metafísica proviene de μετα τα φυσικα (= *metá tá physicá*, lo que está más allá de la física). Es la ciencia que se ocupa de las realidades que trascienden el mundo visible y sensible.

Y a esta realidad que está más allá del mundo físico se accede sólo a través de la θεωρια (= *theoría*, contemplación*).*

Así la metafísica es definida desde la Antigüedad por Aristóteles (*Meta.* 1003 a 20-22) como **la ciencia del ente en tanto ente**

y los atributos que como tal le corresponden. Εστιν επιστημη τις η θεωρειν το ον η ον και τουτω υπαρχοντα καθ αυτο (= *estín episteme tis he theoréin to on e on kai ta toúto ypárchonta kath´autó*, es la ciencia que contempla el ente en tanto ente y aquellos atributos que le son propios).

Vemos así como tanto la definición etimológica como la definición esencial convergen en la caracterización de la metafísica.

El ente, objeto de la metafísica, proviene del término latino *ens-entis*, que significa *lo que es.* El que a su vez viene del griego το ον to on (= "lo que es", participio presente del verbo ser = ειναι einai). Así, el ente es la realidad de la cosa porque se entiende por realidad: *lo que es*.

Pero ¿qué es lo que hace que la realidad, que el ente sea o exista? El ser, el ειναι, el *esse.* Ahora bien, si el ser es aquello que hace que el ente sea, el ser tiene que estar en todos los entes pero al mismo tiempo no agotarse en ningún ente en particular, por lo tanto el ser es, al mismo tiempo, lo común a todos y lo diverso, pues todos los entes tienen ser pero no son EL ser. El término ser no tiene igual sentido para todo lo que es (unívoco) ni en sentido diverso (equívoco) sino en sentido **análogo**. Esto es, que se dice en un sentido relativamente igual (la mesa y el caballo *son* porque tienen ser) pero este ser es propiamente diverso (el ser no es ni la mesa ni el caballo).

Así, todos los entes son, pero son limitados por su esencia a una determinada manera de ser. Y la esencia es aquello que está encerrado en la definición del ente. Pero sin el ser la esencia no es, de modo que el ser es el que pone en acto la esencia, el ser es el *actus essendi*. Es el acto constitutivo, primordial y radical del ente.

Ahora bien, la esencia de los entes materiales se compone de **materia** (aquello con que está hecho) y **forma** (aquello que determina la materia) y en este compuesto el ser propiamente pone la forma. Así la forma pone en acto lo que en sí es pura potencia, la materia informe.

La forma debe entenderse como la *forma substancial*, que es la que da el ser a la materia constituyendo su substancia. Existen además *formas accidentales* que se añaden a la substancia pero que carecen de ser propio, su ser es *ser en otro*. El ente en sentido propio es la substancia pues ella es propiamente la que subsiste, la que perma-

nece. Pero por otro lado, paradojalmente, la substancia se encuentra determinada y se conoce por los accidentes. No existe la substancia por un lado y los accidentes por otro. Existe la substancia *siendo* (gerundio) en sus accidentes (no existe Maradona en sí*;* existe Maradona jugando al fútbol).

Finalmente con relación al entendimiento y la voluntad, el ente muestra aspectos trascendentales (que están más allá de toda caracterización por género y especie) como *cosa, algo, uno, verdadero, bueno* y *bello*.

Así todo ente está antes que nada determinado como *cosa*, que es lo que menta la esencia, luego es *esta* cosa, es *algo*, lo que menta la existencia, y si es algo es *uno*, menta la identidad, y lo cognoscible está dado por lo *verdadero*, lo apetecible por lo *bueno* y lo agradable por lo *bello*. Y de este aspecto en el estudio del ente se deriva toda la axiología o ciencia de los valores.

Porque el ser como *actus essendi,* como aquello que pone en acto la esencia, tiene carácter de **intensivo**, o sea, se da en distintos grados en los distintos entes, de ahí que exista una jerarquía ontológica en todo lo que es. Así, los entes inertes como las piedras tienen un ser de ínfimo grado, a estas siguen las plantas, luego los seres vivientes, finalmente el hombre, las entidades espirituales y finalmente Dios, el *Ipsum esse subsistens* (= el ser subsistente por y en sí mismo).

Esta jerarquía ontológica nos está mostrando que la fuente del ser de los entes es el Ser en sí mismo, entonces el ser de los entes se predica por participación, pues ninguna creatura "es" su ser sino que "tiene" ser. Toda creatura se dice *ente por participación*. Hay así que distinguir en primer lugar entre lo participante (el ente: lo que es) y lo participado (el ser: lo que hace ser al ente) y en un segundo momento, en el seno del ente, entre la esencia como lo participante y el acto de ser como lo participado.

La participación viene a explicar no sólo *la diferencia ontológica* como remarcó Heidegger entre ser y ente sino también el tipo de unidad que se da entre ser y ente, en la realidad de lo que es.

Así, por la participación el ser no se hace objeto, no significa que el ente tiene partes del ser, sino que el ente participa del ser no al tenerlo sino *al serlo* parcialmente cada ente en la medida de su jerarquía ontológica.



Algo más sobre metafísica

(*Post scríptum*: respuesta amable al epílogo de Roberto Walton)

"El ser del ente debe ser buscado más allá de la entidad (epekeina tes ousias)".
Rep., 509 b

Hace casi noventa años el Mago de Friburgo denunció en su libro *Kant y el problema de la metafísica* el extrañamiento que había sufrido la disciplina y que fuera denunciado por primera vez por Emmanuel Kant en su *Crítica de la razón pura* de 1781.

Así Heidegger, con la agudeza que caracterizó toda su obra, sostuvo que la *Crítica de la razón pura* no es una teoría del conocimiento tal como se había pensado hasta entonces[12] sino una crítica a la metafísica tradicional. Así la filosofía trascendental corresponde a la ontología tradicional de los antiguos, llamada *metaphysica generalis.*

Claro está que Kant se equivoca al atribuir a los antiguos,[13] esto es a todos los escolásticos medievales y modernos, lo que había aprendido de su maestro, el racionalista dogmático Christian Wolff (1679-1754), quien en su *Philosophia prima sive ontología* (1736) propone un esquema de la disciplina. Y Heidegger también, por aquello de que si un ciego guía a otro ciego, los dos caen al pozo.

---

12 Incluso hasta un filósofo de la talla de Nicolai Hartmann (1882-1950) cayó en el error –en *La filosofía del idealismo alemán*– de considerarla una teoría del conocimiento y no una crítica a la metafísica tradicional.

13 Franz Brentano sostiene que Kant tenía en su formación una gran falencia: ignoraba la historia de la filosofía. Cfr. *Abajo con los prejuicios,* Madrid, Encuentro, 2018.

Vamos a intentar explicar acá algunas de las razones de este error continuado.

La filosofía antigua y medieval hasta la segunda escolástica o escolástica española y más precisamente hasta Francisco Suárez (1548-1617), dividía la filosofía teórica en física, matemática y metafísica. Esta división se fundaba en los tres grados de abstracción. De *abstractio* (= aislamiento), donde el primer grado estudia los objetos dependientes de la materia según su ser, esto es que sin materia no pueden existir y en los cuales la materia entra en su definición (vgr, física, química, botánica, biología, psicología). El segundo grado se aplica a objetos, que aunque no pueden existir sin la materia pueden ser entendidos sin ella, porque la materia no entra en su definición (vgr., las ciencias teóricas, la matemática). Mientras que en el tercer grado se da la abstracción de toda materia para ocuparse del ser puramente inteligible de la metafísica (el ser de la ontología o el Dios de la teología natural).

Destaquemos que esta metafísica escolástica-medieval, aun cuando trata de entes que no son empíricamente experimentables, tiene un anclaje en la realidad sensible.

La clasificación que adopta Kant es, como dijimos antes, la propuesta por Wolff a quien considera *"el mayor de todos los filósofos dogmáticos"*, quien separa *metaphisica generalis* u ontología, de la *metaphisica specialis* compuesta por la cosmología, psicología y la teodicea.[14]

Pero lo paradójico es que esta metafísica dogmática, en los términos de Kant, él no la elimina, ni la supera sino que *"la incorpora diversamente distribuida con respecto al orden que guardaba tradicionalmente"*.[15] Así la *Crítica de la razón pura* traduce el plan de la metafísica tradicional. La ontología como metafísica general está ocupada por la Estética y la Lógica Trascendental, mientras que la

---

14 El término "teodicea", de ϑεως (= Dios) y δικη (= justicia), que significa literalmente "justificación de Dios", fue acuñado por Leibniz en 1710. Los teólogos escolásticos hablaban siempre de *teología naturalis* en contraposición a la teología sobrenatural o *teología quae ad sacram doctrinam pertinet.*

15 Fue un maestro de filosofía argentino, Ángel Vassallo (1902-1978), quien puso al descubierto esta paradoja en *Nuevos prolegómenos a la metafísica,* Buenos Aires, Losada, 1938, p. 38.

Dialéctica Trascendental con sus tres momentos: 1) el paralogismo psicológico cubre la vieja psicología racional que estudia la naturaleza del alma y el problema de la inmortalidad; 2) las antinomias de la razón que cubre la cosmología racional, esto es el conocimiento racional del cosmos y el problema de la libertad, y 3) el ideal de la razón que cubre la teología racional o teodicea que trata de la demostración de la existencia de Dios y sus atributos.

En una palabra, Kant no modifica la estructura y la problemática de la metafísica tradicional pues los objetos son los mismos y están bien delimitados, sólo pretende analizar esos objetos a través de conceptos puros *a priori*. Y estos conceptos puros, independientes de la experiencia, son meras funciones lógicas de la razón humana. Inaugura así lo que pasó a denominarse **metafísica de la subjetividad**.

En la historia y desarrollo de la metafísica, si nos atenemos a los textos de los filósofos y no a las arbitrariedades, a veces, genialidades del Mago de Friburgo, tenemos que distinguir cinco momentos o piedras angulares de la disciplina.

- La de su fundador Aristóteles: το ον η ον, la ciencia del ente en tanto ente y los atributos que le corresponden;
- La de la filosofía medieval, principalmente, Tomás de Aquino: la del ser como acto. El *esse* como *actus essendi*;
- La de la segunda escolástica, sobre todo Francisco Suárez: ente es lo que tiene esencia real;
- La del idealismo alemán, especialmente Hegel: la ontología es la descripción de los caracteres abstractos de la esencia;
- La del pensamiento existencial, con Heidegger a la cabeza: el ser es *Anwesen: estar siendo* o *presencia*.

Como vemos, el gran salto de la metafísica, con la primacía de la esencia, se da a partir de Francisco Suárez y su influencia directa, sobre todo el racionalismo moderno (Descartes, Leibniz, Wolff, Kant hasta Hegel).

Descartes en su *Meditaciones metafísicas (meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae inmortalitas demostratur)* de 1641 hablará en un lenguaje nuevo, casi no utilizará *ens,* pero sí *res, substantia, essentia, ratio*.

Descartes –como alumno de los jesuitas– aprendió la metafísica de Suárez y por eso, al enfrentarse al problema de la existencia, negó su distinción con la esencia. La doctrina metafísica del ente quedará muy cercana a la de Suárez en sus *Disputationes metaphisicae* de 1597.

Descartes traslada la entidad a la *sustancialidad*, que es aquello que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir, pero como esto no basta (pues para conocerla debemos conocer el atributo que la expresa) así la *extensión* constituye la naturaleza de la sustancia corpórea. Podemos tener tres ideas claras y distintas de sustancia: 1) la sustancia creada que piensa (el alma o yo); 2) la sustancia extensa (cuerpo o mundo) y 3) la sustancia increada que piensa (Dios).

En cuanto a Leibniz parte del problema de la sustancia tal como lo había dejado Descartes y afirma que la independencia del existir y la inherencia de los atributos necesitan un fundamento que él encuentra en la suficiencia de su misma realidad. Y así define la sustancia como fuerza, como actividad, como "*el ser capaz de acción*". Recupera el universo de los posibles afirmando que la posibilidad es todo aquello que no implica contradicción (que es el principio que rige el orden de las esencias), mientras que la perfección es expresión de la existencia (que depende del principio de razón suficiente). Esto está expresamente confirmado por un texto clásico, el comentario a Stegmann, *Ad Christophori Stegmanni Metaphisicam unitarium,* donde afirma:

> *"Tiendo a pensar que la metafísica es esa ciencia que trata de las causas de las cosas, utilizando para ello el principio de que nada ocurre sin razón y que por ello la razón de la existencia debe extraerse de la prevalencia de las esencias, cuya realidad está fundada en alguna sustancia primera que existe por sí misma. Así, resulta de ello al mismo tiempo la naturaleza de las mónadas o sustancias simples. Empero, la ciencia general, que algunos denominan metafísica, en la medida en que merece el nombre de ciencia, pertenece a la lógica, esto es, la ciencia que utiliza únicamente el principio de contradicción".*

La lógica se presenta así como relevo de la metafísica lo que muestra la íntima convicción de Leibniz que la objetividad se en-

cuentra modelada por estructuras formales que el entendimiento humano puede captar y someter a cálculo.

Pasamos luego a Christian Wolff, el maestro indirecto de Kant, porque el verdadero maestro en Königsberg fue Franz Albert Schultz, quien reducía todo a distinción y sistema y su obra es más volumen que calidad.

Wolff sufre la influencia de Suárez, Descartes y, sobre todo, de Leibniz, del que se aparta solo de su teoría de la monadología, pero asume totalmente su concepción del ente, que para existir no tiene que ser contradictorio (principio que marca la condición de posibilidad) y tener una razón de ser expresada en el principio de razón suficiente. Se dice ente lo que puede existir, y consecuentemente aquello que no repugna a la existencia: *"Enf dicitur quod exiftere poteft, conseguenter cui exiftentia non repugnat"*.[16] El ente es lo que puede existir: *"Quod poffibile eft, enf eft"*.[17] Wolff va más allá de Leibniz pues suprime los límites entre los principios de razón suficiente y no contradicción.

Esto lo lleva a su máximo error metafísico, del que después son herederos Kant y el resto de los renombrados filósofos, que es la negación de que los entes sean verdaderos y no pueden ser otra cosa que lo que son: *ens et verum convertuntur.* Pues la verdad de los seres consiste que deben sujetarse a los principios de no contradicción y razón suficiente. Esto, como observa agudamente nuestro Leonardo Castellani, *"es una vuelta carnero en el aire, pues en realidad la validez de esos principios depende de la verdad de las cosas. Entendido así el axioma, realmente es estéril, como lo clasificó Kant"*.[18] En una palabra, los entes no dependen de los principios sino que los principios se desprenden de los entes.

De acá al filósofo de Königsberg hay solo un paso.[19] Hablando metafísicamente, en sentido estricto, la concepción del ente en Kant

---

16 Wolff, Christian, *De notione entif,* parágrafo 134, (véase que la grafía latina que utiliza Wolff reemplaza la s por la f).

17 Wolff, Christian, *op.cit ut supra,* parágrafo 135.

18 Castellani, Leonardo, *De Kierkegord a Tomás de Aquino,* Buenos Aires, Guadalupe, 1973, p. 30.

19 No obstante Leibniz se da cuenta que hay algo en "nuestros modernos" que no le cierra. Barrunta algo así como que la metafísica moderna está dando pasos en falso: *"Después de haber realizado yo mismo algunas investigaciones que me obligaron a*

no supera la de Wolff pues como éste, queda localizado y limitado al ámbito de la esencia, en tanto que la existencia es un mero complemento de la posibilidad.

Esta desviación wolffiana de concebir al ente como *"quod poffibile eft, enf eft"*, ha marcado en forma indeleble la actividad metafísica posterior. Tan así es, que llega a hombres tan insospechados de kantismo como Jacques Maritain quien afirma:

> *"Si se me interroga sobre el concepto de ser no puedo decir más que esto: el ser es lo que existe o puede existir (id quod habet vel potest habere esse"*.[20]

Lo cual está a una distancia sideral de aquella contundente y original afirmación de su maestro santo Tomás: *"Ens id quod habet ese"*.

Hegel se queja amargamente en su metafísica, que lleva por título *Ciencia de la lógica 1812-1816*, que en los últimos veinticinco años, o sea desde la *Crítica de la razón pura* que es de 1781-1787, lo que antes de ese período se llamaba metafísica haya desaparecido:

> *"La doctrina exotérica de la filosofía kantiana, es decir que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia… justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo"*.[21]

El ser es lo inmediato indeterminado y en esto es igual a la nada. El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa y lo que constituye su verdad es el desaparecer inmediato de uno en el otro, el devenir.

---

reconocer que nuestros modernos no hacen bastante justicia a santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo, y que hay en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos mucha más solidez de la que uno se imagina, con tal que se sirva uno de ellas en su debido tiempo y lugar". Discurso de metafísica (1686), Buenos Aires, Losada, 1939, p. 106.

20 Maritain, Jacques, *Siete lecciones sobre el ser,* Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943, p. 102.

21 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Solar, 1968, p. 27. Lo especulativo para Hegel expresa la esencia del pensamiento filosófico que permite la resolución dialéctica de las contradicciones en una unidad superior. El procedimiento de resolución es la *Aufhebung: suprimir conservando para superar.* En tanto que la especulación clásica era el *speculare* de *speculum: reflejar adecuadamente los entes.*

Tanto en la claridad como en la oscuridad absoluta no se ve nada sino solo en la luz determinada por la oscuridad como en la oscuridad determinada por la luz se puede ver algo, una existencia concreta. Esta existencia concreta Hegel la llama, curiosamente, *Dasein*, "ser ahí". Terminología que adoptará Heidegger en *Ser y tiempo.*

Un ser determinado. El ser determinado es tal por la cualidad que lo especifica y lo convierte en lo limitado de la cantidad, para finalmente ofrecerse como medida, que es la determinación de la cantidad de la cualidad. Cuando el *Dasein* reflexiona sobre sí mismo y desentraña sus propias relaciones surge la esencia. Y la verdad del ser es la esencia.

Las categorías fundamentales de la esencia son la existencia, el fenómeno y la realidad. Al reconocerse a sí misma y diversa a todo lo demás, la esencia se convierte en existencia. La aparición de la existencia como manifestación de la esencia constituye el **fenómeno** y, finalmente, la unidad de esencia y existencia constituye la realidad. La metafísica propiamente tal es la descripción de los caracteres abstractos de la esencia. Como vemos *nihil novo sub sole* en el campo del esencialismo moderno iniciado por Suárez.

Se pregunta Etienne Gilson:

> *"Qué hubiera sido de la filosofía moderna si, en lugar de enseñar con Suárez que operatio sequitor essentiam, Wolff hubiera enseñado con Tomás de Aquino que operatio sequitor esse".*[22]

Lo más probable es que toda la potencia metafísica de la cabeza de un Kant se hubiera dirigido al ser del ente y a explicitar los trascendentales del ente, cosa que se venía haciendo con mucho trabajo de generación en generación.

Por último llegamos a Heidegger cuya metafísica es de lo finito y cuando habla de trascendencia se refiere a la trascendencia del *Dasein,* del "ser ahí". Es una trascendencia en la inmanencia del *ser ahí*, por la cual éste funda y comprende su propia existencia.

> *"Existir (ex sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada… la existencia está allende el ente y esto nosotros lo llamamos trascendencia.*

22 Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos,* Pamplona, Eunsa, 1979, p. 183.

Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender… jamás podría entrar en relación con el ente ni consigo misma".[23]

Como la existencia sobrenada en la nada, es que solo en la nada la existencia encuentra el sentido del ser de modo finito.

Respecto del ente y del ser, Heidegger sostiene que se ha producido el ocultamiento paulatino del ser en el ente desde el momento en que se rechazó todo preguntar originario por los fundamentos y sus condiciones. Su tarea metafísica consistió en una respuesta a la pregunta de Leibniz: *por qué es, en general, el ente y no más bien la nada.*

Hemos visto que ese ocultamiento del que nos habla Heidegger tiene a su vez mucho de ocultado para él mismo, pues se le oculta el *esse* tomista como probó, acabadamente, un muy buen profesor de filosofía argentino, Raúl Echauri:

"No hay que olvidar que la determinación heideggeriana del ser como Anwesen resulta de carácter descriptivo, pues indica tan solo el simple 'estar presente' del ente. El esse tomista, en cambio, no es el mero estar siendo del ente, sino aquello merced a lo cual el ente está siendo. La determinación del ser como actus resulta de índole estructural. (…) El Sein de Heidegger, entendido como estar siendo (Anwesen) del ente, indica la faz fenomenológica del esse concebido como actus. Dicho de otro modo, el Sein como Anwessen constituye la corteza exterior y fenomenológica del esse tomista".[24]

Nosotros no sabemos ni tenemos noticias de ningún otro filósofo, fuera de la tradición tomista y escolástica, que haya propuesto la recuperación de la metafísica a través de la teoría de los trascendentales que Eugen Fink, el adjunto de Heidegger en sus seminarios sobre Nietzsche y Heráclito.

Fink que estuvo en la Argentina en el año 1949 a propósito del Primer Congreso Argentino de Filosofía nos dejó allí una comunicación titulada "Zum Problem der ontologischen Erfahrung" (El problema de la experiencia ontológica) donde afirma:

"Solo la filosofía, cuando despierta como pregunta acerca del ser, inquirirá por las previamente «olvidadas» cuestiones acerca de la cosidad,

---

23 Heidegger, Martín, *Qué es metafísica,* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986, p. 49.

24 Echauri, Raúl, *Heidegger y la metafísica tomista,* Buenos Aires, Eudeba, 1970, pp. 182-3

> *del ente en total, de la medida del ser y la verdad. Estas son las cuatro preguntas que nacen de la necesidad interna de la pregunta fundamentalmente «una» de la filosofía, la cuestión acerca del ser. No significan disciplinas, divisiones especializantes de la filosofía, sino que son «la cuádruple dimensión trascendental» del problema «único» del ser, que ya en la Antigüedad se centraba en la interna relación del ens-unum-bonum-verum, ον–εν–αγαθον–αληθες".*[25]

Nosotros desde el año 1972, época de nuestras primeras tesis,[26] hemos venido sosteniendo, sin mucho éxito por cierto, que la recuperación de la metafísica debe mirar y dirigirse a ese aspecto suyo olvidado, tal como lo sugiriera Fink hace casi tres cuartos de siglo en Mendoza.

Aclaremos, antes que oscurezca, que la recuperación de la actividad metafísica que proponemos y propuso Eugen Fink hace setenta años, no es volver una vez más al tratamiento de los trascendentales a la manera escolástica de *res, aliquid, unum, verum, bonum*. Eso hay que estudiarlo y estudiarlo bien, pero queda para los manuales o para los filósofos escolásticos al estilo del buen filósofo español Millán Puelles.

---

25 Leído este trabajo, el profesor Roberto Walton, con esa calidad humana e intelectual que lo destaca por sobre el resto, nos responde:
"No es tan fácil, pues, salvarse del desasosiego de la metafísica europea. Esto me lleva a tu texto principal en la que resalto tu idea de volver, aunque no de la manera escolástica, al tratamiento de los trascendentales. Husserl ofrece también una pista cuando se refiere, en un texto de 1934, a «la absoluta idea-polo ideal» (ideale Polidee), la de un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratrascendental-subjetivo: es el Logos absoluto, la verdad absoluta en el sentido pleno e integral, como el unum verum bonum, hacia la cual está dirigido todo lo que es de modo finito" (Hua XLII, 250).
A lo que respondimos:
"Yo tengo para mí que esta gente sabía de qué se trataba pero que caminaron al costado de la huella. Dejando de lado los escolásticos de todo pelaje que nada aportan a la metafísica contemporánea en este aspecto, siempre me llamó la atención que Brentano, como al pasar, afirma que este es un tema incomprendido, que Zubiri lo trate como lo diáfano pero que no siga hablando. Que el citado Fink lo enuncie y no siga y, ahora, vos me traés nada menos que a Husserl afirmando, mutatis mutandis lo mismo. Seguramente a mí no me da el cuero, primero porque no me creo filósofo, sino más bien aprendiz constante o arkegueta, y, segundo, si lo fuera, soy un filósofo cimarrón, al que difícilmente lo lean o le den bola. Pero el tema está, y está planteado y vale la pena hurgarlo".

26 Buela, Alberto, *El ente y los transcendentales,* Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1972 y *El ente: manifestación y conocimiento,* Buenos Aires, Marcos, 1975.

El asunto consiste en darle funcionalidad metafísica, darle tratamiento trascendental, encontrar y mostrar las epifanías de ser según los diversos aspectos en que se manifiesta, en los asuntos, temas, problemas o fenómenos a estudiar. Este es el trabajo específico del metafísico, que se conforma a través de la experiencia metafísica y se apoya en el hábito metafísico: esa cualidad de ir siempre al meollo del asunto. En algunos casos a través de la intuición metafísica que nos hace presentes la epifanía del ser, por ejemplo, en Brentano la intencionalidad, Dilthey la vida, Bergson la duración, en Heidegger el *ser ahí*, Boutang el secreto.

En una palabra, si el que dice que hace metafísica no puede ponerle unidad a los planteos que hace, no hace metafísica. Si no lo puede mostrar en forma acabada, holística, no es metafísica. Y si no puede afirmarlo como verdadero, no es metafísica la que hace.

Heidegger se dio cuenta, pero hasta ahí nomás, cuando se ocupa de la dictadura del "se" y la sumisión al "uno". Hablando de las habladurías del hablar por hablar sin decir que algo es verdadero o falso. H. Putnam,[27] en nuestros días con todas sus idas y venidas, también se dio cuenta. También hubo filósofos de la talla del español Zubiri que afirmaron taxativamente:

> *"Hace falta hacer saltar al primer plano justamente lo diáfano, lo claro, aquello que constituye el cañamazo interno del orden trascendental en tanto que trascendental, es decir «lo» metafísico".*[28]

Así el estímulo para hacer metafísica no puede venir de discutir otras filosofías, por ejemplo, las metafísicas de la subjetividad, etc., sino que tiene que venir de los entes y consiste en discutir objetivamente los problemas que estos plantean. Pero no quedarse en el estudio de los principios esenciales que conforman la esencia de las cosas, como erróneamente lo pensó toda la filosofía moderna desde Suárez y Wolff para acá, sino sobre los aspectos trascendentales que muestra el ente desde su realidad empírica.

27 Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo,* Buenos Aires, Paidós, 1994.

28 Zubiri, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Madrid, Alianza, 1994, p. 36.

En general es muy poco lo que se ha hecho en metafísica en este sentido[29] como apertura a los trascendentales en el tratamiento de todos los temas y problemas que nos pone la realidad, pues todavía hoy en día, eminentes profesores como Pierre Aubenque siguen sosteniendo que:

> *"Podemos reconocer por diversos signos que la metafísica como reina de las ciencias, según el título que le reconocía Kant, está acabada (…) las fuentes de invención metafísica están agotadas (…) todo ha sido dicho en el ámbito de la metafísica (…) la metafísica está muerta por* réplétion *(saciedad, hartura)".*[30]

En una palabra, como si estuviera todo dicho, y entonces plantea como única posibilidad "la necesidad de una meta-metafísica de la reconstrucción".

¡Cuántas palabras para esconder la incapacidad de hacer metafísica por parte de los profesores de filosofía que, aun cuando eminentes, oscurecen las aguas para que parezcan más profundas!

Así, pues, nosotros proponemos y pensamos que en cada problema, asunto, tema o fenómeno que analicemos desde la metafísica, *stricto sensu,* debe buscarse la *reductio ad unum,* su acabamiento, en la medida de lo posible, y su afirmación como verdadera. Dicho en otras palabras, buscar presentar el asunto, tema o fenómeno en forma unitaria (*εν)* totalizadora (*αγαθον*) (*"filósofo es el que ve el todo y el que no, no lo es*", Platón, Rep. 537c) y explícita (αληθες). La unidad, la bondad como acabamiento y no en su connotación moral, y la verdad como develamiento son los requisitos *sine qua non* de una genuina actividad metafísica.

Post scríptum

El profesor Roberto J. Walton en su epílogo al *Sobre el ser y el obrar,* nos hace tres observaciones:

---

29 Casi una única excepción fue Max Scheler que apoyándose en "lo bueno" desarrolla la teoría de los valores.

30 Aubenque, Pierre, "¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?", revista *Laguna*, Nº 25, noviembre de 2009.

a) *la apología del disenso no incluye un análisis de los modos en que pueda constituirse algún tipo de consenso a partir del disenso;*

b) *no queda claro cómo el presocratismo americano se enlaza con la metafísica, si es que Heidegger ha sido tenido en cuenta;*

c) *cedo estas ideas (una brillante meditación sobre la relación entre ser y estar) a los partidarios del ontismo americano, pero con la advertencia que "ser" como "estar presente" en América es una "ulterioridad" respecto de "estar" en la realidad.*

Ésta última, la tercera, la asumimos como propia, como una enseñanza valiosa sobre la que no tenemos nada que observar, sino más bien agradecer.

Vayamos entonces a la primera: *la apología del disenso no incluye un análisis de los modos en que pueda constituirse algún tipo de consenso a partir del disenso.*

En *Teoría del disenso*, *Pensamiento de ruptura* y *Ensayos de disenso,* es donde hemos intentado mostrar este paso: de cómo puede constituirse algún tipo de consenso a partir del disenso. Para ello sostuvimos:

Primera etapa: El disenso como propedéutica

1. Preferencia de nosotros mismos (se parte de un acto valorativo).
2. *Genius loci* (el *desde dónde*).
3. Las tradiciones nacionales de nuestros pueblos (las tradiciones vivas, no las muertas).

Segunda etapa: La proyección del disenso hacia el hombre, el mundo y sus problemas, según enseñara don Miguel Ángel Virasoro (1900-1967)

1. La pregunta por lo otro y los otros (hombre-mundo).
2. La disensión (la otra versión y visión de los problemas o temas).
3. La superación del disenso (la construcción de la concordia, mal llamada consenso).

El disenso, al partir de la preferencia de nosotros mismos, rompe con el simulacro de la demorada negación del otro, típico de la concepción liberoprogresista. En una palabra, rompe con *"el como sí"* ilustrado.

El disenso es el punto de partida para llegar al consenso. Éste es siempre una consecuencia y no un principio como lo postula J. Habermas y, en general, la Escuela de Frankfurt.

En definitiva, partir del consenso es poner el carro delante del caballo, pues es partir de una decisión ya tomada antes que la deliberación, mecanismo propio de las logias y de los grupos cerrados de poder.

El paso del disenso al consenso se produce cuando se logra la persuasión y el convencimiento mutuo, partiendo de un diálogo verdadero pues lo hacemos a partir de lo que somos y pretendemos, eliminando así el simulacro y la mentira, propio de toda negociación política.

Al respecto es interesante recordar la afirmación del filósofo Wagner de Reyna:

> *"En todo disenso, hay un enfrentamiento, una contradicción insalvable, y así resulta lo contrario de la dialéctica, que anticipa la síntesis que vislumbra –complacida y anhelante– en el horizonte. (...) Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él, que el parloteo –hablar por hablar y discutir por discutir– y que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso".*[31]

Es que la base de la libertad de expresión es la creación de disenso como ampliación del debate y la controversia. Es más, habría que promover la educación en el disenso para buscar el fundamento de los derechos humanos en la alteridad y no en la ideología como ocurre actualmente.

En cuanto a la segunda observación: *no queda claro cómo el presocratismo americano se enlaza con la metafísica, si es que Heidegger ha sido tenido en cuenta.*

---

31 Prólogo a *Ensayos de Disenso,* Barcelona, Nueva República, 1994.

Heidegger ayuda y mucho a la elaboración del presocratismo americano pues el ser como *Anwesen,* término que es traducido como “presencia” o “venir a la presencia”, pero que, metafísicamente hablando, debe ser traducido como “estar siendo”, nos muestra el aspecto fenomenológico del ser. Nosotros en tanto americanos, que no tenemos el espesor histórico-filosófico de los europeos y que filosofamos desde una mínima tradición cultural estamos obligados a hacer filosofía a través del pensamiento elemental dirigido al ser objetivo existencial en su realidad singular. Y en esto Heidegger es una ayuda invalorable. Me observa el joven profesor Diego Chiaramoni:

> *“El contacto «primigenio» del ente en los presocráticos, abordado por Heidegger, parece ser solidario a «nuestro» modo de ser en el mundo”.*

Es que el Mago de Friburgo, sobre todo en su segunda etapa, al caracterizar el ser como *Anwesen* se mantiene en el nivel descriptivo, fenomenológico, que indica tan solo el simple estar presente del ente. Este *estar siendo* del ente es lo, sólo y lo más, que nosotros podemos, en esta emersión vital que es la filosofía en América, trabajar.

Nuestra capacidad especulativa natural se corresponde a la de los presocráticos en cuya conciencia emergente apenas se dibujan los motivos intrínsecos de la esencia de las cosas, el agua, el aire, el fuego, mientras que la presencia de las causas extrínsecas se produce recién con la aparición de Platón y Aristóteles.

Es esta “limitación americana” la que nos salva del desasosiego de la metafísica europea, que por lo visto ellos ya no pueden hacer, y nos compele a pensar metafísicamente desde nuestro *genius loci* (clima, suelo y paisaje), el estar siendo de los actos de ser del hombre, el mundo y sus problemas hoy.

El círculo hermenéutico de la idea de cultura

Cada vez que escuchamos hablar de cultura o de gente culta, asociamos la idea con la gente que sabe mucho, que tiene títulos, que es *léida*, como decían nuestros padres, allá lejos y hace tiempo. Es por eso que ha hecho fama, a pesar de su demonización política, la frase de Goebbels: "*Cada vez que me hablan de cultura llevo la mano a mi revólver*". Porque sintetiza mejor que nadie, en un brevísimo juicio, el rechazo del hombre común, del hombre del pueblo llano, al monopolio de la cultura que, desde la época del Iluminismo para acá, poseen y ejercen los ilustrados y sus academias.

Cultivo

En cambio para nosotros "cultura" es el hombre manifestándose. Es todo aquello que él hace sobre la naturaleza para que ésta le otorgue lo que de suyo y espontáneamente no le da. Es por ello que el fundamento último de lo que es cultura, como su nombre lo indica, es el cultivo. Cultura es tanto la obra del escultor sobre la piedra amorfa, como la obra del tornero sobre el hierro bruto o como la de la madre sobre la manualidad del niño, cuando le enseña a tomar el cubierto.

Vemos, de entrada nomás, cómo esta concepción es diametralmente opuesta a esa noción libresca y académica que mencionamos al comienzo.

Suele recomendarse en filosofía, así lo han hecho, entre otros, Heidegger, Zubiri, Bollnow, Wagner de Reyna, que la primera aproximación al objeto de estudio sea a través de un acercamiento etimológico. Porque… *"el lenguaje empieza y termina por hacernos señas de la esencia de una cosa"*.[32] Así comprobamos que cultura proviene del verbo latino *colo/cultum* que significa cultivar.

---

32 Heidegger, Martín, *Poéticamente habita el hombre*, Rosario, E.L.V., 1980, p. 20.

Para el padre de los poetas latinos, Virgilio, la cultura está vinculada al *genius loci* (lo nacido de la tierra en un lugar determinado) y él le otorgaba tres rasgos fundamentales: clima, suelo y paisaje.

Caracterizado así el *genius loci* de un pueblo, éste podía compartir con otros el clima y el paisaje pero no el suelo. Así como nosotros, los argentinos, compartimos el clima y paisaje con nuestros vecinos pero no compartimos el suelo. Y ello no sólo porque sea este último donde se asienta el Estado-nación sino porque, desde la perspectiva de Virgilio, el suelo es para ser cultivado por el pueblo que sobre él se asienta para conservar su propia vida y producir su propia cultura.

Enraizamiento

Pero para que un cultivo fructifique, éste debe echar buenas raíces, profundas y vigorosas que den savia a lo plantado. Toda cultura genuina exige un arraigo como lo exige toda planta para crecer lozana y fuerte, y en este sentido recordemos aquí a Simone Weil, la más original filósofa del siglo XX, cuando en su libro *L´Enracinement* nos dice:

> *"El reconocimiento de la humanidad del otro, este compromiso con el otro, sólo se hace efectivo si se tienen «raíces», sentimiento de cohesión que arraiga a las personas a una comunidad".*[33]

La filósofa ha dado un paso más, pues pasó del mero echar raíces al arraigo, que siempre indica una pertenencia a una comunidad en un lugar determinado.

El arraigo, a diferencia del terruño que es el trozo de tierra natal, abarca la totalidad de las referencias de la vida que nos son familiares y habituales.

Fruto

Luego de haber arado, rastreado, sembrado, regado y esperado, aparece lo mejor que da el suelo: el fruto, que cuando es acabado,

33 Weil, Simone, *Echar Raíces*, Barcelona, Trotta, 1996, p. 123.

cuando está maduro, es decir perfecto, decimos que el fruto expresa plenamente la labor y entonces, nos gusta.

Sabor

Y aquí aparece una de esas paradojas del lenguaje que nos dejan pensando acerca del intrincado maridaje entre las palabras y las cosas. Nosotros aún usamos para expresar el gusto o el placer que nos produce un fruto o una comida una vieja expresión en castellano: el fruto nos "sabe bien". Y saber proviene del latín *sapio,* y *sapio* significa "sabor". De modo tal que podemos concluir que hombre culto no es aquel que sabe muchas cosas sino el que saborea las cosas de la vida.

Sapiente

Existe para expresar este saber un término que es el de *sapiente*, que nos indica, no sólo al hombre sabio, sino a aquel que *"une en sí mismo sabiduría más experiencia por el conocimiento de sus raíces y la pertenencia a su medio"*.[34] Los antiguos griegos tenían una palabra para expresar este concepto: φρονησις (= *phrónesis*).

Vemos, entonces, cómo la cultura no es algo exterior sino que es un hacerse y un manifestarse uno mismo. Por otra parte la cultura, para nosotros argentinos, tiene que *americanizarse*, pero esto no se entiende si se concibe la cultura como algo exterior. Como una simple imitación de lo que viene de afuera, del extranjero.

No hay que olvidar que detrás de toda cultura auténtica está siempre el suelo. Que como decía nuestro maestro y amigo, el filósofo Rodolfo Kusch,

---

34 Buela, Alberto, *Traducción y comentario del Protréptico de Aristóteles*, Buenos Aires, Cultura et labor, 1984, pp. 9 y 21. "Hemos optado por traducir *phronimós* por «sapiente» y *phrónesis* por «sapiencia», por dos motivos. Primero porque nuestra menospreciada lengua castellana es la única de las lenguas modernas que, sin forzarla, así lo permite. Y, segundo, porque dado que la noción de *phrónesis* implica la identidad entre el conocimiento teórico y la conducta práctica, el traducirla por «sabiduría» a secas, tal como se ha hecho habitualmente, es mutilar parte de la noción, teniendo en cuenta que la sabiduría implica antes que nada un conocimiento teórico".

> *"Él* [suelo] *simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo".*[35]

Cultura y dialéctica

Es sabido desde Hegel para acá que el concepto, que en el filósofo de Berlín es *"lo que existe haciéndose",* encuentra su expresión acabada en la dialéctica, que tiene tres momentos: el suprimir, el conservar y el superar. Hemos visto hasta ahora cómo la cultura pone fin, hace cesar la insondable oquedad de la naturaleza prístina con el cultivo, la piedra o el campo bruto, por ejemplo, y en un segundo momento conserva y retiene para sí el sabor y el saber de sus frutos, vgr.: las obras de arte. Falta aún describir el tercero de los momentos de esta *Aufhebung* o dialéctica.[36]

Si bien podemos entender la cultura como el hombre manifestándose, *"la cultura no es sólo la expresión del hombre manifestándose, sino que también involucra la transformación del hombre a través de su propia manifestación".*[37]

El hombre no sólo se expresa a través de sus obras sino que sus obras, finalmente, lo transforman a él mismo. Así en la medida que pasa el tiempo el campesino se mimetiza con su medio, el obrero con su trabajo, el artista con su obra.

Esta es la razón última, en nuestra opinión, por la cual el trabajo debe ser expresión de la persona humana, porque de lo contrario el

---

35 Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, F.G.C., 1976, p. 74.

36 Buela, Alberto, *Hegel, Derecho, moral y Estado*, Buenos Aires, Cultura et Labor-Depalma, 1985, p. 61. "En una sucinta aproximación podemos decir que Hegel expresa el concepto de dialéctica a través del término alemán *Aufhebung* o *Aufheben sein,* que significa tanto suprimir, conservar como superar. La palabra tiene en alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo la de hacer cesar, poner fin. Claro está, que estos dos sentidos implican un tercero que es el resultado de la interacción de ambos, cual es el de superar o elevar. De ahí que la fórmula común y escolástica para explicar la dialéctica sea la de: *negación de la negación*".

37 Buela, Alberto, *Aportes al pensamiento nacional*, Buenos Aires, Cultura et labor, 1987, p. 44.

trabajador pierde su ser en la cosas. El trabajo deviene trabajo enajenado. Y es por esto, por un problema eminentemente cultural, que los gobiernos deben privilegiar y defender como primera meta y objetivo, el trabajo digno.

Lo que incluye una imbricación entre el hombre y sus productos en donde, en un primer momento, aquél quita lo que sobra de la piedra dura o el hierro amorfo para darle la forma preconcebida o si se quiere, para desocultar la forma, y, en un segundo momento se goza en su producto, para, finalmente, ser transformado, él mismo, como consecuencia de esa delectación, de ese sabor que es, como hemos visto, un saber. Ese saber gozado, experimentado es el que crea la cultura genuina.

Así la secuencia cultura-cultivo-enraizamiento-fruto-sabor-sapiencia-cultura describe ese círculo hermenéutico que nos propusimos como objeto de este trabajo.

Círculo que se alimenta dialécticamente en este hacerse permanente que es la vida, en donde comprendemos lo más evidente cuando llegamos a barruntar lo más profundo: que el ser es lo que es, más lo que puede ser.



La tolerancia como virtud o como ideología

En homenaje a Bernardo Buela (54) campesino torturado de Cabinda (Angola) en el 2002

El título mismo nos está indicando que existen históricamente dos tipos de tolerancia. Una, la clásica, aquella definida como *la aceptación de un mal menor en vistas a evitar uno mayor* y otra, la liberal, como *la aceptación de las opiniones contrarias, basada en la igualdad de las personas.*

La noción clásica

Tiene una larga historia que hunde sus raíces en la filosofía griega y recorre todo el universo cristiano hasta fines del siglo XVII. Y es el teólogo Tomás de Aquino quien en su *Summa Theologica,* Pars 2[da], cuestiones X a XII, desarrolla más acabadamente este criterio, al preguntarse si los infieles pueden tener dominio sobre los fieles, responde:

> *"At si praexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum" (Si continúan existiendo,* [luego de un trabajo de evangelización, se entiende], *deben ser tolerados y evitar el escándalo)".*

La tolerancia está vinculada en este contexto del mundo cristiano del siglo XIII al trato con los infieles, que se dividían en tres grandes categorías: paganos, herejes, y los judíos y los musulmanes. Los primeros no aportan nada útil ni verdadero a la vida de la cristiandad, y la cuestión se traslada más bien a la relación de los súbditos cristianos con un gobernante pagano, donde el gobernante no pierde sus atributos a causa de su infidelidad, pero la tolerancia se extingue si los cristianos no pueden profesar libremente su fe. La norma es *"Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".*

La cuestión de la herejía es la más grave pues ella quiebra la unidad de la cristiandad y socava las bases de la autoridad de la Iglesia. El hereje es, en términos politológicos, el "enemigo interno". Y es sabido que éste es el que produce los mayores daños a la comunidad a que pertenece. Era denominado por los romanos con el término *inimicus,* en tanto que el externo era considerado *hostis.* Con este último se tiene una guerra pública (*quod bellum publicae habemus*), con el "enemigo" podemos llegar a tener una "guerra civil". Esta distinción se conserva en el texto evangélico cuando dice *"Diligite inimicus vestros" (*amad a vuestros enemigos*),* Lucas 6, 77. Así pues, el enemigo interno, está limitado en el Evangelio al enemigo privado que es el que nos odia y con quien tenemos discordias, y al que estamos obligados a perdonar, en tanto que el enemigo externo (*hostis)* es el que nos opugna, el que nos ofrece lucha, y a ese debemos combatir en guerra.

Ya Platón en *República*, realiza esta clara distinción entre los dos tipos de enemistad: la guerra (*pólemos)* y la discordia (*stásis)* y los dos tipos de enemigos que la encarnan: los externos o *barbárous* y los internos o *ekzraús.* Con estos últimos *"no se arrasarán sus campos ni se incendiarán sus viviendas*"; con los "bárbaros", "*la lucha es a muerte ya sea esclavizándolos, ya aniquilándolos*".[38]

El tercer tipo de infieles son los judíos y musulmanes donde la tolerancia encuentra su última justificación, con la admisión condicional del mal. Así en tanto que no se logre la *metanoia,* la conversión de estos, se los debe tolerar para evitar males mayores (*scandalum vitandum*).

Una digresión. La solución católica a la cuestión judía radica en esta idea de conversión de los judíos y son múltiples las órdenes religiosas que tienen por finalidad o carisma el orar por su conversión. De ahí, que la histórica cuestión no puede tener ni una solución pagana –desde la destrucción de Jerusalén por el emperador Tito en el año 70 a la *solución* nazi de los campos de concentración– que siempre ha fracasado, provocando un mal mayor. Ni tampoco, la solución liberal de sometimiento al poder judío mundial, que es más bien una "no-solución" como lo vemos hoy. Así, asistimos al aniquilamiento

38 Platón, *República,* 470 b, 4.

de los pueblos palestino e iraquí porque el Estado más poderoso de la Tierra eligió como estrategia, la de someterse a las decisiones del poder judío mundial bajo la forma de sionismo.

La idea liberal

La tolerancia liberal tiene su partida de nacimiento en el escrito del filósofo inglés John Locke titulado *Carta sobre la tolerancia* (1689).

Parte allí de la clara distinción entre sociedad política y eclesiástica, y como el magistrado civil está por su función limitado a *"las cosas humanas temporales"*, y no puede tener ninguna injerencia en la salvación de sus gobernados, el pluralismo en el culto a Dios es una cosa que el Estado no puede soslayar. Por lo tanto, le corresponde tolerar la diversidad de iglesias.

El segundo argumento, a la vez el más poderoso, sostiene que el fundamento de la política liberal consiste en la persona ejerciendo su capacidad de autodeterminación en libertad e igualdad. Así podemos definir la tolerancia como la capacidad cívico-política de las personas que tienen conciencia recíproca de la libertad e igualdad de que están investidos.

Esta tolerancia liberal está fundada en la ideología del *igualitarismo* según la cual las personas ya no son iguales en dignidad sino que son *per se* iguales, cuando en realidad las personas son *per se* distintas, nuestros rostros y figuras así nos lo indican.

Esta tolerancia lo que hace es introducir la idea de disimulo, de simulacro en la política, pues la tolerancia no es hoy otra cosa que *la disimulada demora en la negación del otro.* Hacemos "como si" respetáramos al otro, cuando en realidad estamos disimulando su negación. Y esta idea de disimulo, de simulacro encierra la quintaesencia de la noción de ideología entendida como conjunto de ideas que enmascaran la voluntad de poder de un grupo, clase o sector.

Esto no lo ha visto un publicitado filósofo como Gilles Lipovetsky que no sólo confunde los tipos de tolerancia sino que, además, al caracterizar la vigente en nuestros días no va más allá del enciclopedismo volteriano al decir que su característica es *"el desplazar al*

moralismo autoritario (...) inclinando a los individuos hacia su propia realización personal".[39]

Llegamos así al final de esta breve meditación, a aquello que encierra ya el título de la misma. La tolerancia como virtud está vinculada a su carácter negativo, tolerar el mal menor para evitar el mal mayor. En tanto que, la tolerancia como ideología está vinculada a la sociedad del simulacro, la apariencia, el disimulo, la sospecha, el enmascaramiento. Rasgos típicamente característicos de la sociedad política de nuestros días.

---

39 Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber,* Barcelona, Anagrama, 1994, p. 150.

¿Quiénes son hoy los intelectuales?

Cuando Julien Benda (1867-1956) escribe su famosa *Traición de los intelectuales*[40] logra una adecuada descripción de lo que desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX fueron los intelectuales. Su traición consistió en *"dedicarse a hacerles el juego a las pasiones políticas"*.[41]

Hombres con una vasta cultura humanista, filósofos, literatos, historiadores y sociólogos ocupaban los carriles principales de esta autopista cultural de la producción de ideas.

Hombres con una cierta representación social que les permitía una inserción en las sociedades donde vivían sin mediaciones de tipo comercial (editoriales, grandes diarios) e incluso políticas (se presentaban más allá de los partidos) para darle mayor contundencia a su mensaje. Mensaje caracterizado por un socialismo democrático y progresista cuya vigencia llegó hasta final del siglo pasado. Un ejemplo emblemático de este tipo de intelectuales fue Raymond Aron.

Los intelectuales de otro tipo o mejor aún, no progresistas, al estilo de Ezra Pound (Estados Unidos), Drieu la Rochelle (Francia), Leopoldo E. Palacios (España), Alfredo Pimenta (Portugal), Atilio Mordini (Italia), Ernst Jünger (Alemania), Vintila Horia (Rumania), Gilberto Freyre (Brasil), Arturo Jauretche (Argentina) fueron siempre considerados como marginales al sistema de producción de sentido. Y condenada al silencio –el mecanismo de los diarios de entonces– gran parte de su producción.

---

40 *La Trahison des clers* (1927). La traducción literal de la palabra *clers* es clérigos, escribientes. Pero Benda le da una amplitud que supera aquella del diccionario. *Clers* es el intelectual profesionalizado, burocratizado, apegado a los intereses inmediatos.

41 *Op. cit.*, p. 45. Hay una versión en castellano hecha en Buenos Aires por Efece ediciones, en 1974 con traducción de L. A. Sánchez.

Con el desarrollo exponencial de los *mass media*, televisión sobre todo, el acotado y un tanto exclusivo mundo de los intelectuales de viejo cuño cambió profundamente. Estos fueron totalmente desalojados de sus plúmeos sitiales. Dejaron de ser personajes para pasar a ser meros escribas absorbidos por la televisión. O en otra versión de ellos mismos, se refugiaron en las academias y las universidades para transformase en "especialistas de lo mínimo", y así desmenuzando sutilezas, se fueron desentendiendo de la vida ciudadana. Son otros los portavoces de las ideas fuerza de nuestro tiempo.

Y si rara vez se convoca a un intelectual no conformista es "cuando las papas queman" y se necesita alguna idea distinta que el pensamiento único por su propia incapacidad de crear no puede producir. Así, Chomsky, Amín, Cardini, Cacciari, Maschke, Nolte, Sánchez Dragó, Trías, Molnar y unos pocos más, alguna vez son consultados. El resto, y existen muchísimos más, *niente piu.*

Hoy los nuevos intelectuales son hombres de una pobre formación humanista, ya no más filósofos, literatos, sociólogos, historiadores, ellos son periodistas y locutores. Comentaristas, guionistas y chimenteros. Son los que conforman la "gran patria locutora y escribidora" de la que habla el escritor Abel Posse.

Gente de una irredimible ligereza que reúne en sí los tres rasgos de la *existencia impropia* de que habla Heidegger: a) la habladuría: hablar por hablar, b) la avidez de novedades: querer estar enterado de todo, estar al día, y, c) la ambigüedad: nada es verdadero ni nada es falso. (*"Lo mismo un burro que un gran profesor"*, como dice el tango "Cambalache").

Estos tres rasgos se multiplican y exacerban hasta el hartazgo entre los "nuevos intelectuales", estos grandes lectores de contratapas de libros nunca abiertos.

El corrimiento que de los intelectuales se ha producido es sistemático y progresivo. Hoy las ferias internacionales de libros, además de convocar siempre a los mismos, Fuentes, Habermas, Saramago, Grass, Eco, Savater, en una palabra "los policías del pensamiento correcto", no avanzan nunca sobre soluciones nuevas a los problemas contemporáneos. Claro está, nadie puede dar lo que no tiene.

No quiero nombrar argentinos para evitar el tinte local y los enconos estériles, pero desde hace más de un año el diario *La Nación*

tiene una columna fija, "Los intelectuales y el país", en donde se afirma y se niega más de lo mismo siempre. Como para muestra digamos que la lista la abrió Marcos Aguinis y lo siguió su correligionario Santiago Kovadloff. El sólo listado de los nombres muestra la decadencia en que estamos sumidos. En el mismo sentido trabajan los otros dos diarios "sedicentes progresistas", *Clarín* y *Página 12*.

No existen, de hecho, programas televisivos o radiales de debate de ideas. Y si existen son lamentables como es el caso del Canal 7 con *El refugio de la cultura* dirigido por ese mamarracho intelectual que es Osvaldo Quiroga, al que ni el cómico Olmedo tomaba en serio. Y si en radio, algunos están ubicados en horarios intempestivos y en radios de difícil sintonía.

La mutilación de la vida del espíritu que ha llevado a cabo la modernidad con trescientos años de pertinaz liberalismo acaba de desembocar en este fin de milenio con la anulación lisa y llana de los intelectuales de viejo cuño. A estos "nuevos intelectuales" se les puede aplicar el verso latino: *"¡O! curvae in terram animae et coelestium inanes" (¡Oh! almas encorvadas hacia la tierra y vacías de cielo).*

Más allá de que nos guste o no el término "intelectual", lo prefiero al de "pensador". Existe una cierta hidalguía en el concepto de intelectual, habida cuenta que proviene de *intellectus* que, a su vez, proviene de *intus legere,* que significa "leer adentro". El intelectual, al menos como hipótesis, siempre se propuso "leer adentro" en forma un poco más profunda y detenida el sentido de las cosas y las acciones. Ver un poco más allá del hombre vulgar, del hombre común.

Hoy los intelectuales al estilo clásico han muerto. La "*patria locutora*", que no es otra que el hombre vulgar, se ha puesto a intelectual: *"El fracaso del intelectual y su decadencia* –afirma un pensador no conformista como Thomas Molnar– *se debe a su filosofía construida sobre errores".*[42]

Algunos de estos errores los encontramos en su *progresismo* al que la estabilidad de la naturaleza humana se ha encargado de refutar; su *humanismo unilateral* en donde su ultrarracionalismo no les permitió ver el *quantum* de misterio que hay en el hombre, la historia y el universo; su *inocencia política* con su solemne renuncia a

---

42 Molnar, Thomas, *La decadencia del intelectual*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, p. 402.

la *fuerza* como instrumento de gobierno para sustituirlas por relaciones discursivas: exhortaciones, juramentos públicos, "asambleísmo".

Nosotros que desde hace años tenemos un compromiso con nuestra realidad político-social nos damos cuenta a diario de este cambio sustantivo. Así, la voz de un periodista o de un abogado (es el que más se acerca a un intelectual clásico) tiene más peso en una reunión de gabinete o consejo directivo que la de un sociólogo o un filósofo.

Los intelectuales de viejo cuño han sido reducidos a la conversación personal o a conferencias de cenáculo, que en una sociedad de masas como la nuestra no inciden en nada. Sus libros más vendidos llegan con esfuerzo a 5.000 ejemplares, y rara vez sobrepasan esta cifra.

Incluso en los cargos que ofrece la gestión pública, antaño teníamos a un Borges, ese parapeto a la mediocridad, director de la Biblioteca Nacional. Hoy, hace unos días nomás, y la anécdota es cierta, ante la disyuntiva entre un filósofo y un librero, entre uno que *se ocia* en el libro y uno que *negocia* libros. Entre el que se goza en el *otium (ocio)* y el que niega el ocio por el negocio (*nec-otium),* el poder político optó por este último. Claro está, con el beneplácito de la "patria locutora y escribidora". Esto es, los nuevos intelectuales.

La identidad no es la de todos por igual

Aquello que amenaza nuestra identidad no es la identidad de "los otros" sino la identidad pensada de todos por igual (por favor, léalo de vuelta).

Este, y no otro, es el problema fundamental a resolver por todo lo que se denomina el pensamiento identitario o no conformista.

Si lo pretendemos resolver como lo hace el pensamiento único, también llamado *políticamente correcto*, caemos en el "igualitarismo", fundamento ideológico de la democracia liberal que piensa a todos los hombres por igual. Y es por ello que cree, a pie juntillas, que la forma de gobierno democrática es de obligatoria aplicación universal.

Este razonamiento es el que justifica las intervenciones a bombardeo limpio y cañoneo de los Estados Unidos por todo el mundo. O aquello que sostenía nuestro prócer iluminista Julián Segundo Agüero de instaurar la democracia a palos.

Y si uno niega esto le repican inmediatamente: "*Usted no es demócrata*", con lo cual lo sacan literalmente de la humanidad y el mundo civilizado, transformándolo en un paria.

Este es el presupuesto, prejuicio o preconcepto de la democracia liberal: el igualitarismo se ve seriamente amenazado por *la identidad de los otros*. Lo vemos en Europa, con italianos, franceses, ingleses, españoles y alemanes defendiéndose tenazmente contra la invasión de los inmigrantes negros y musulmanes, *anche* iberoamericanos y asiáticos.

Y es que esta democracia, debido a su carácter procedimental, está vacía de contenido axiológico, o peor aún, su único contenido de valor es "la igualdad". Pero esta termina siendo simplemente una formalidad expresada en las ecuaciones: a) *un hombre, un voto*, en

lo que hace a la representación política; b) *el cálculo per cápita* en la distribución de la riqueza, en economía y c) *el hombre reducido a la humanidad civilizada* en el ámbito de la cultura. Tres formalidades vacuas en política, economía y cultura, donde el hombre de carne y hueso, como gustaba decir Miguel de Unamuno, se pierde por extrañamiento de sí mismo.

Es que el igualitarismo ha buscado erosionar en forma sistemática las diferentes culturas que componen esto que llamamos *mundo* en una sola, y al no poder lograr su cometido ve en "los otros" o en "las otras culturas" una amenaza a su identidad. Y así la vive y así lo expresa.

Es por ello que resulta incomparablemente más peligroso para "nuestra identidad americana y argentina" un supermercado *Walmart* o *Carrefour* que una mezquita o una sinagoga. Pues aquello que homogeneiza, nivela, iguala a todos por igual, son los grandes supermercados y no las diferentes religiones.

Nosotros, por nuestra parte, creemos que la identidad hay que buscarla no tanto en aquello que los latinos denominaban *ídem,* lo idéntico, sino más bien en el *ipse*, el "sí mismo". Así, en la afirmación de ser uno mismo y no en la repetición mecánica de lo idéntico, es donde debemos comenzar a bucear la identidad.

El igualitarismo, y con él su hija putativa, la democracia liberal, entienden el tema de la identidad como la igualdad de lo mismo realizada mecánica y universalmente por todos los hombres pareciéndose unos a otros lo más posible. Esto se hace extensible al marxismo-leninismo, también hijo de la modernidad, con su ideario de la sociedad comunista de los productores asociados, que no es otra cosa que una visión bastarda, por totalitaria, del igualitarismo liberal.

Ahora bien, si buscamos la identidad a través del *ipse,* esto nos obliga a afirmar que la identidad no es algo hecho de una vez y para siempre sino que es más bien *un hacerse* que se funda en la preferencia de nosotros mismos. Pero este hacerse no se realiza en el aire, no es un *flatus cultural*, como piensa el mundo progresista y relativista de lo más adelantado de la democracia liberal como lo es la socialdemocracia europea, sino que debemos buscarlo, o mejor, debe buscarlo cada hombre a través de la encarnación de valores que su tradición cultural ha privilegiado.

Es por esto que un gran filósofo como el escocés Alasdair MacIntayre puede afirmar, una y otra vez, que todo hombre piensa y actúa a través y gracias a una tradición cultural que es la que lo determina en lo que es. O como más cerca nuestro afirma *Tucho* Methol, no existen los *boys scouts* del pensamiento, todos pensamos a partir de un contexto de intereses determinados.

Lo que amenaza la identidad no es la identidad de los otros, que está bien que sean distintos, diferentes, lo que corroe la identidad es proponer la identidad como la igualdad de todos por igual. Porque el hombre (y la mujer) es distinto uno de otro, su rostro así nos lo indica. Y es distinto porque es persona que reúne en sí los rasgos de ser moral y libre, único, singular e irrepetible. Un hombre es solo igual a otro hombre en dignidad, porque participa de igual manera de la especie, diría un filósofo o porque los hombres son por igual hijos de Dios, afirmaría un teólogo, pero un hombre en tanto persona es ontológicamente diferente a otro.

En la América indoibérica a diferencia de Europa, por un problema cultural –nuestra tradición más genuina es premoderna de modo que no es ni igualitarista ni liberal– es por ello que nosotros no nos sentimos amenazados por la identidad de los otros –indios, negros, zambos, europeos– pues todos somos americanos con igual derecho, aunque con diferentes valores. Y aquí en la Argentina privilegiamos y debemos privilegiar el mundo de los valores criollos, que no es otro que el mundo de los valores patrios. Eso es todo.



Patologías del pensamiento único

Quisiera dejar en esta breve meditación si no una idea original (que lo es, sin duda), al menos originaria (pues se origina desde nosotros y no es copia de nadie) y este es el concepto de **isostenia cultural**.

Con la inauguración de este concepto lo que pretendemos es trabajar en la descripción del pensamiento único y políticamente correcto.

El término proviene del griego ισος (= igual,) y στενός (= estrecho), que se traduce por similar consideración.

La noción quiere indicar la existencia de gustos, actitudes, normas, estimaciones y expresiones artísticas, contradictorias entre sí, pero de igual valoración cultural.

Ello hace imposible una valoración jerárquica de los productos culturales, al mismo tiempo que nivela todos por el mismo rasero. No se distingue lo bueno de lo malo y se intentan borrar todas las diferencias entre la cursilería y la maestría, lo lícito y lo ilícito, lo sagrado y lo profano, lo cotidiano y lo festivo.

Así, la "televisión-basura" está al mismo nivel que el más exquisito de los pintores, y los grandes textos literarios, perdiendo su valor en sí, son sólo *pre-textos* para otros textos.

El reinado de la mediocridad desea justificar su propia incapacidad nivelando todo por lo bajo. La época de la nivelación, como la llamara Max Scheler.

La imposición del concepto de isostenia (debido en primer lugar a los antropólogos sociales norteamericanos según los cuales no existe ninguna cultura superior a otra, desde Franz Boas para acá) al ámbito reducido de las expresiones artísticas y culturales logró en nuestra época postmoderna relativizar toda expresión cultural en donde lo más vulgar, burdo y plebeyo es equiparado en valor a lo más noble, fino y profundo que produce el hombre.

La isostenia cultural

Pero no termina allí la funcionalidad de la isostenia, sino que llevado el concepto a dominios más amplios que aquellos de los individuos, ha reemplazado a las culturas populares por la vulgaridad más chata y mercantil. Así, la denominada *bailanta* –mezcla de *cumbia*, *chebere*, *salsa* y mal gusto– sustituyó la música popular. Y no faltará el estulto que iguale y equipare lo popular con lo masivo, lo popular con lo homogéneo, lo popular con la carencia de matices.

El grave problema que se plantea hoy día a las identidades nacionales y personales no es la identidad de los otros, sino la identidad entendida de todos por igual.

En realidad el concepto de isostenia cultural, que se aplica de igual manera al arte, la filosofía, la literatura, la política, la historia, la música, la arquitectura es producto de la *razón calculadora* de la modernidad en donde el hombre aparece por primera vez definido como una *res extensa*, como una cosa mensurable. Y si lo podemos medir, se preguntaron, lo podemos etiquetar y encorsetar en un modelo único y de validez universal siguiendo el modelo de la *mathesis matemática*.

La isostenia tiene su proyección en el campo político a través del concepto de lo políticamente correcto en donde el consenso *massmediático* va reemplazando a los partidos políticos y a las agrupaciones sociales. De allí que, con agudeza, se haya hecho notar que hoy el discurso político –que hemos caracterizado como "un compromiso que no compromete"– se encuentre dirigido no al pueblo sino a los *mass media*.

Largas horas pasan hoy nuestros políticos y agentes sociales explicando en los medios sus propias declaraciones a los medios, mientras que la realidad sigue su curso que no es, casualmente, gobernada por ellos sino por los poderes indirectos que son a la postre, entre otras cosas, los dueños de los medios y, por ende, de la producción de sentido.

Hoy la instalación política de cualquier candidato es, antes que nada, mediática y luego, pero lejos, se resalta su capacidad de ejecución y gestión.

El concepto de isostenia cultural, al sostener por principio el relativismo cultural y el escepticismo filosófico, limita la crítica a la

esfera de la reflexión (la mera crítica cultural) dejando de lado toda proyección de esta al campo de la vida social y política. Es por ello que sus intelectuales orgánicos pertenezcan a la izquierda progresista y sus variantes socialdemócratas, y carecen de pensamiento político crítico, pero se llenan la boca acerca de la creación de un pensamiento crítico.

Son simples agentes del simulacro, del "como sí" kantiano, que es uno de los signos de nuestro tiempo.

La isostenia cultural rechaza de plano lo diferente y su expresión: **el disenso**, porque significa y exige otra cosa distinta de lo vigente, de lo dado.

El disenso funda la alternativa real y exige de suyo un paso que va más allá de la crítica meramente teórica, porque el disenso es ruptura con la opinión, que en las sociedades de masas y de consumo es siempre y sólo *opinión publicada*, y no ya más opinión pública.

A la isostenia cultural debemos oponer antes que nada y, principalmente, criterios filosóficos pero para ello hace falta un filósofo en serio y no un macaneador. Un filósofo que sostenga en contra de esta moda cultural que la filosofía tiene criterios de jerarquía que van más allá de la estadística, lo que tanto criticara el eximio Wagner de Reyna como *lo cuantitativo como nueva metafísica.* Y los criterios filosóficos para decirlo brevemente son dos: a) la perfección, plenitud o acabamiento de aquello que se realiza o hace; y b) la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

La isostenia cultural es, en definitiva, la patología propia del pensamiento único y políticamente correcto, que ha devenido en nuestros días la consecuencia más evidente del fracaso por los errores filosóficos del liberalismo y del marxismo en sus concepciones sobre el hombre, el mundo y sus problemas. Como gustaba decir don Miguel Ángel Virasoro, uno de nuestros máximos filósofos.

El pensamiento lineal

Cuando se aplican en un solo sentido las duplas bueno-malo; progresista-reaccionario; izquierda-derecha; democrático-antidemocrático; popular-populista; tolerante-totalitario; relativista-absolutista; civilización-barbarie, y tantas otras como se le puedan

ocurrir a cada lector, se puede, entonces, hablar de un pensamiento lineal, sin matices, o esquematizado. Y esto es lo que sucede con el pensamiento único y políticamente correcto.

Lo bueno es progresista, de izquierda, democrático, popular, tolerante, relativista y civilizado, mientras que lo malo es reaccionario, de derecha, antidemocrático, populista, totalitario, absolutista y bárbaro.

Así funciona una de las tantas patologías del pensamiento único, como pensamiento lineal, ni transversal ni oblicuo ni nada. La realidad no pinta gris sobre gris como afirmara Hegel, sino que está pintada en blanco o negro.

Pero la gran paradoja, la falacia sustancial de este pensamiento es que no se presenta a sí mismo como lineal o absoluto sino como su contrario, transversal y relativo.

Es imposible por más esfuerzos dialécticos que se hagan, hacerles comprender a estos nuevos "policías del pensamiento" que la dupla izquierda-derecha es falsa de toda falsedad. Hace más de medio siglo ya lo denunciaron en nuestro país desde la filosofía Taborda, Rougés, Guerrero y tantos otros (ellos la van a seguir usando siempre); que "reaccionario" es estrictamente el hombre reactivo, que reacciona ante la homogeneización cultural en donde la identidad está definida: *por la de todos por igual.*

Que "antidemocrático" se dice con relación a la democracia formal o procedimental y no ante la democracia participativa; que "populista" significa hacer lo que el pueblo quiere; que "totalitario", porque se tiene una visión de conjunto del hombre, el mundo y sus problemas, que "absolutista" porque se sostiene algún principio como inconmovible; en definitiva, que "bárbaro" por rechazar y vivir de otra manera a lo postulado por "la civilización occidental y cristiana" *ad modum neo eboracensis*, en criollo: *al modo yanqui*.

Pero este pensamiento lineal, como es además progresista, no acaba nunca. Y así como su meta está siempre más allá de la meta, su progresismo se transforma entonces en la "religión civil de la modernidad". Su método es la vanguardia y su drama no parecer antiguo. Dentro del nihilismo de la vida en la sociedad de consumo, la única trascendencia que aceptan a rajatabla los policías del pensamiento, es la del progreso.

Hace unos días nomás me llegó desde Córdoba un artículo de un gurú de la izquierda nacional que terminaba afirmando:

> *"Y sólo a los pueblos expoliados y maltratados corresponderá la tarea de devolver a Occidente a la conciencia del desafío verdadero y a reconectarse con las corrientes del cambio que lo recorrieran, con grandes contradicciones e inevitables avances y retrocesos, desde la Revolución francesa en adelante".* (Enrique Lacolla)

Y un día después, el publicitado Robert Redeker, vendido como "filósofo" por el diario *La Nación* también afirmaba en sus páginas que:

> *"La falta de libertad de pensamiento se debe a la ausencia en la historia del islam de un siglo de las luces o de un momento filosófico como el de Spinoza".* (Edición del 26-9-06, p. 2)

¿Y esta es la conciencia nacional que tenemos que recuperar, la de Occidente a partir de la Revolución francesa? ¿Comienza Occidente recién en 1789? ¿Se puede reducir su significado a apenas dos siglos? ¿O acaso podemos pensar la liberación a partir de Baruch Spinoza? *Soyons sérieux.*

Esta afirmación es la quintaesencia del liberalismo ilustrado de los siglos XVIII y XIX. ¿Y este tipo de razonamiento es el remedio que ofrece la izquierda progresista a los males terribles engendrados por la modernidad? En el fondo es una forma vergonzante de pretender recuperar la modernidad en nombre de la cultura nacional que, así, nacería bastarda.

Esta relación ambivalente con la modernidad se da en forma clara en dos corrientes de pensamiento. Una, la izquierda nacional que busca a partir de la idea de Estado-nación laico y neutro, la reivindicación de la modernidad. En una palabra, con una idea moderna (la de *Estado-nación*) intenta reivindicar la modernidad. Y otra, el progresismo cristiano que busca la recuperación de la modernidad a través de una vía *no-ilustrada*. No existe una vía moderna no ilustrada, salvo que se piense el barroco como moderno, pero esta corriente fue derrotada por la Ilustración que hizo prevalecer en Occidente sus creaciones políticas y culturales. El producto de la corriente cristiana no pudo ser otro que un catolicismo moderno que dejó de ser universal para pasar a ser ecuménico, esto es, un hierro de madera.

Para el pensamiento nacional y popular la única alternativa válida es la superación de la modernidad con un anclaje premoderno, específicamente en el barroco americano que fue la expresión cultural más propia y específica de la América indoibérica, por lo menos para recuperar todo aquello que tiene de religioso, la idea de nación e intentar, a partir de allí, su proyección posmoderna. Sobre todo en América donde la modernidad llega como una *tardomodernidad* y los vínculos telúricos no fueron desechos como en Europa.

En una palabra, la patología del pensamiento único como pensamiento lineal encuentra en su lectura del sentido de la historia su pretendida justificación, pues la historia es para ellos la sucesión progresiva y evolucionada que, como en el positivismo de Comte, pasaba de una edad teológica a una edad metafísica y de allí concluir en una edad positiva que es la de ellos hoy día.[43] Todo lo que huela a incienso y azufre debe ser descartado, rechazado de plano. Ni qué decir sobre un planteo serio acerca del hombre, el mundo y sus problemas.

La profunda confusión metafísica de estos progresismos (el cristiano, el marxista, el socialista, el demócrata, el tecnócrata) consiste en que quieren ser a la vez filosofías del progreso y del orden.

Y esta contradicción se explica así: el progreso está tomado por ellos como superación constante de límites y en ese sentido va en contra de la idea de orden que no puede establecerse sino poniendo límites. El lema "orden y progreso" de la bandera de Brasil tomado del positivismo, es un hierro de madera, una contradicción en los términos.

La confusión del pensamiento único es que carece de una metafísica y su error en este campo es que confunde, no tiene claro el concepto de límite. Tomó y adoptó en forma acrítica el principio de Baruch Spinoza (1632-1677), *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación), de modo tal que todo límite coarta la

43 Si alguno de estos progresistas hubiera leído al menos a Vico (1668-1744) cuando sostiene que los pueblos pasan por tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres, que se corresponden a tres formas de gobierno, la teocracia, la monarquía y la democracia, al menos se hubieran hechos demócratas convencidos y hubieran podido superar la democracia procedimental de origen norteamericana de la mano de John Rawls, que es la que han adoptado como propia sin ninguna crítica. "¡Son un hato de burros!", gritó el paisano cuando escuchó el rebuzno.

libertad individual, todo límite es perverso, todo límite es alienante, todo límite es represivo. De ahí que todas las variantes tengan como base de sus razonamientos y hablen siempre de progreso *ilimitado*.

Pero si tuviera el pensamiento único un mínimo de sentido crítico (se llenan la boca hablando de pensamiento crítico con miles de libros al respecto) se apercibiría, a poco de estudiar, de detenerse, que el límite es aquello que constituye la cosa, es aquello que la define en lo que es. Pero al mismo tiempo el límite nos indica las posibilidades reales de la cosa. Pues el ser es lo que es, más lo que puede ser. Es un conflicto de *potencia* y *acto*. Así la noción e idea de límite es aquella que nos permite, en un todo de relaciones como es la vida social y política, existir, ser. Y así se puede entender la idea de orden como variedad de partes, limitadas cada una en lo suyo y propio, que tienden a un fin.

Por último y a manera de cota debemos decir que no se puede, seriamente, hacer o sostener una filosofía del progreso ilimitado (como en el orden económico hace el capitalismo y en el orden cultural el progresismo) pues el concepto de progreso es esencialmente relativo, puesto que depende de la opinión profesada por aquel que habla sobre la escala de valores que se dice progresar.

Vemos cómo al progreso, al igual que antes a la isostenia cultural, sólo se lo puede evaluar a partir de criterios estrictamente filosóficos cuales son: el mayor acabamiento o perfección de la obra o de la acción y la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

Planteado desde un realismo político y no desde un punto de vista teológico, el sentido de la historia no es ni cíclico como en los griegos y romanos que no concebían la idea de creación del mundo por un dios, ni es lineal como lo entiende el progresismo, sino que el sentido de la historia es helicoidal, pues en la medida en que se desenvuelve va pasando por ciertas situaciones, casos, hechos y acontecimientos que ocurrieron *in illo tempore* de manera análogamente similares al presente, pero que *no son los mismos* como pretende la versión cíclica de la historia y *no son radicalmente nuevos* como pretende la versión progresista y liberal. Esta versión en forma de espiral del sentido de la historia, le reserva a esta disciplina, la historia, un lugar de privilegio en el estudio de las cosas humanas.



Segunda parte

FILOSOFÍA APLICADA



Qué son los valores

(Ética)

A Ricardo Maliandi, que me inició en estas cosas

Asistimos hoy a un discurso político y mediático que comienza a hablar más y más sobre el tema de los valores. Así frases como "recuperar los valores" o "instaurar valores" o "crear valores nuevos" se repiten como una monserga en cuanto discurso escuchamos. Pero ninguno nos dice qué son los valores y cómo el hombre se relaciona con ellos.

Veamos qué podemos decir, en forma breve y clara, al respecto.

El tema de los valores es estudiado por una disciplina filosófica que se denomina *axiología*, término que viene del griego αξιος (= *axios*, valioso) y λογος (= *logos*, estudio).

La diferencia que hay entre las cosas y los valores es que *las cosas son* mientras que *los valores valen*.

Y así las cosas, en tanto que cosas, son, pero cuando un valor se encarna en ellas, estas se transforman en algo valioso: en un *bien*.

De modo tal que una cosa de valor es un bien, en tanto que el valor de la cosa indica el valor de la misma.

Los valores tienen una existencia en sí misma, son independientes del acto valorativo. Los valores rompen la indiferencia entre las cosas. El valor es objetivo, y no como muchas veces se ha creído, subjetivo. Y es objetivo porque es independiente de los bienes pues es el valor el que crea el bien cuando se encarna en una cosa y es independiente de los fines, porque son los bienes los que tienen o encierran la razón de causa final.

En una palabra, las cosas valiosas = los bienes pueden ser destruidos, los valores, no.

Existen tres clases principales de objetos: los sensibles, que son los objetos empíricos; los suprasensibles, que son los metafísicos, los

simbólicos y los no sensibles o ideales. Los valores pertenecen a estos últimos. Su forma de ser es la de ser ideal o valer. Pero los valores son cualidades de orden material pues sólo en los bienes los valores se hacen reales.

En filosofía se distinguen tres tipos de cualidades: a) las primarias, que pertenecen por su esencia al objeto, vgr., la sustancia y los accidentes; b) las secundarias, que tiene por objetos su referencia a otro, vgr., el color, el sabor, la tersura, y c) las terciarias, que tienen por objeto su referencia a otro objeto y a un sujeto que discierne entre ambas, vgr., la igualdad.

Los valores en sí son, entonces, cualidades terciarias de las cosas y sólo podemos hablar de ellos de manera indirecta a través de los objetos que los contienen. Los valores como los colores, al ser fenómenos últimos, son indefinibles. Así nadie puede explicarle a un ciego de nacimiento el color y sus diferencias, de la misma manera al valor no se lo puede definir sino sólo describir a través de la cosa o acción donde está encarnado.

El lenguaje común distingue entre valores "a secas" y *valores morales*. Así cuando decimos: es un buen ciclista o es un ciclista bueno, distinguimos entre el valor a secas del buen ciclista y los valores morales que hacen al ciclista buena persona.

Los valores son siempre los mismos, no cambian. Lo que cambia es nuestra percepción de ellos. Cada época, cada cultura, descubre distintos valores y es ciego a otros.

Los rasgos específicos de los valores son: a) son polares: a un valor corresponde siempre un disvalor; b) son jerárquicos: hay valores superiores y valores inferiores; c) tienen una relación inversa entre altura y fuerza.

Los valores se encuentran, como dijimos, ordenados jerárquicamente. En lo más alto están los valores religiosos (sagrado/profano) que se mueven en el orden de lo divino. Luego los espirituales (bello/feo, justo/injusto, verdadero/erróneo), en el orden de la libertad y la autoconciencia. Luego los valores de la afectividad vital (bienestar/malestar, noble/innoble) en el orden de la vida, y por último, los valores de la afectividad sensible (agradable/desagradable, útil/dañino) que corresponden al mundo sensible.

De lo que se trata es de vivir en armonía intentando realizar lo que cada uno está en condiciones de poder realizar. Así, dado que los valores más bajos son más fuertes y los superiores más débiles, es por ello que el hombre común puede realizar los valores inferiores antes que los superiores. Pues como afirma Max Scheler:

> *"Los valores son tanto menos realizables mediante la acción y la voluntad cuanto más alto rango tienen"*.[44]

La ley de la fuerza, en axiología, dice que los valores superiores dependen de los inferiores y por lo tanto son condicionados y más débiles. Mientras que los valores inferiores al ser más elementales son incondicionados y más fuertes. Dice, además, que existe una proporción inversa entre altura y fuerza: así los valores cuanto más altos más débiles y cuanto más bajos más fuertes.

Lo interesante de notar es que se llega al conocimiento de esta ley por vía negativa, cuando son lesionados ciertos valores. La mayor fuerza de un valor se hace evidente cuando se daña un valor, en los disvalores. Veamos un ejemplo: el heroísmo es admirable pero la falta de heroísmo no es despreciable, a lo sumo se la interpreta como una debilidad humana. La confianza es mero valor de reconocimiento pues todos queremos ser dignos de confianza, pero la desconfianza es algo despreciable, que se interpreta como algo grave.

Conviene recordar a Nicolai Hartmann, quien con mayor profundidad trabajó este tema, cuando en su voluminosa *Ética* afirma:

> *"Los delitos más graves se cometen contra los valores más bajos, pero el mérito moral supremo es el cumplimiento de los valores más altos"*.[45]

Así, que hay que vivir los valores inferiores de un modo tal que se encuentren ordenados a los superiores. De esta manera, cada vez que obremos bien en lo más simple y cotidiano estaremos alabando a Dios, ya que los valores religiosos se encuentran en la cúspide de la pirámide.

---

44 Scheler, Max, *Ética,* Revista de Occidente, Madrid, 1941, p. 21, nota 3.

45 Hartmann, Nicolai, *Ética,* traducción parcial de Ricardo Maliandi, Buenos Aires, 1971, capítulo 63.

Conocimiento del valor

La vida emotiva del hombre se desarrolla por estratos que van desde el sentimiento (cualidad afectiva en las cuales el sujeto se encuentra en el mundo) hasta el descubrimiento de nuevos valores por el amor.

El sentimiento no consiste en tener algo delante como la conciencia (carácter intencional = saber del saber). Es sólo una realidad psíquica con mayor o menor intensidad (afecciones, emociones y pasiones). Es un cierto saber sin reflexión sobre sí mismo. No es un simple estar sino una relación del hombre con sus circunstancias (mundo). Y la circunstancia es conciencia objetiva pero sin polaridad intencional. Los sentimientos son, entonces, un saber de circunstancias. Su función fundamental no consiste en comunicarnos cognoscitivamente con el mundo sino sólo en establecer una ligazón de intensidad con el mundo circundante.

Por encima del puro sentimiento se encuentran las estimaciones que tienen por función específica los valores. La estimativa es un estado sentimental situado entre el sentimiento primario y el conocimiento de los valores. Vendría a ser el eslabón que vincula las funciones emotivas con las intelectuales. La estimación es, a la vez, sentimiento y visión de los valores. La *cogitativa* escolástica, el *ordre du coeur* de Pascal, el *impropio consciente* de Brentano, el *ordo amoris* de Scheler vienen a dar razón de esta misteriosa función psíquica que vincula dos órdenes diversos, el sentimental y el intelectual.

Así mientras que el sentimiento relaciona afectivamente al hombre con sus circunstancias y la estimación es la raíz de todo acto cognoscitivo emocional, "la valoración" es el acto intelectual dirigido a la comprensión de los valores.

Los valores no se captan ni a través de la razón ni a través de los sentidos, son captados por un a priori emocional, tenemos un conocimiento estimativo que es el que nos pone en contacto directo con los valores.

Esta intuición emocional está compuesta por tres momentos: se da en primer lugar en los actos *de preferir y posponer*. Al preferir, captamos la superioridad de un valor respecto de otro y al posponer, su inferioridad. Así por estos actos captamos valores más altos y más

bajos, superiores e inferiores. Esta diversidad de rango nos indica la existencia de una jerarquía.

Así un valor es tanto más alto: a) cuanto más duradero es (durabilidad); b) cuanto menos extenso y divisible es (divisibilidad); c) cuanto más profunda es la satisfacción ligada a su realización (plenitud); d) cuanto menos fundamentado se halla en otros valores (fundación); e) cuanto menos relativa sea su percepción emocional a la posición de su depositario (absoluto).

El segundo momento de esta captación emocional del valor son los actos que corresponden al *percibir emocional* a través del cual captamos la cualidad de cada valor. Y el tercer momento son los actos de *amor y odio* que nos llevan ya sea a la comprensión plena o asunción del valor o a su rechazo absoluto. Los actos de amor y odio son el escalón superior de la vida emotiva, pues son los que generan una expansión (o reducción) del dominio de los valores. El amor, específicamente, descubre e ilumina nuevos valores.

Relación entre ética y valores

Un acto es moralmente bueno cuando se produce en él la coincidencia entre el valor preferido (el valor superior) y el valor intentado (cuando se lleva a cabo su realización). Así cuando intento realizar el valor preferido, mi acto se transforma en un acto moral. Actuar bien equivale a intentar la realización de aquel valor que se capta como superior a otros.

Los valores de lo bueno y de lo malo nunca pueden ser ellos mismos materia de acto moral, pues se incurre en *fariseísmo*. O sea, no actuamos bien si lo que tratamos es "sólo actuar bien". Así, por ejemplo, si hago un acto de bondad *para ser bueno* o un acto de caridad *para ser caritativo*, entonces mi acto pierde todo valor moral. De ahí el apotegma axiológico que afirma: *el valor moral se realiza a espaldas de la acción.* Así el hombre no es bueno porque realiza actos buenos (Kant), sino que realiza actos buenos porque es bueno (Scheler). Vemos cómo el valor moral no se funda en el deber, sino al contrario, todo deber presupone la existencia de los valores. Los valores, al exigir su realización, al necesitar ser realizados poseen el carácter de deber ser, y en esta exigencia de realización es cuando el hombre aplica

su libertad. Las discrepancias valorativas se explican con las nociones de *ceguera* o *ilusión axiológica*. En un conflicto siempre se lesiona un valor porque surge entre valores positivos. Tanto el fanático ético como el irresponsable moral o inimputable niegan el conflicto, mientras que el escrupuloso encuentra conflictos en todas partes.

Apuntes sobre ética y bioética

La ética

Es la disciplina filosófica que se ocupa del fenómeno de la moralidad. El término *ética* proviene del griego ηθος que significa tanto "morada" como "carácter" y que, a su vez, viene de εθος que se traduce por "costumbre".

Al respecto hay un párrafo de Aristóteles que dice: *"La virtud moral (ηθος) es producto de la costumbre (εθος) de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo"*.[46] Lo cual significa que el carácter deriva del hábito.

La ética se divide en tres grandes ramas: la que pone el acento en la doctrina de **los bienes** y que busca responder sobre aquello que todos apetecen, la de **las virtudes** que estudia las actitudes o hábitos en que se expresa la conducta y la de **los deberes** que se ocupa de las exigencias que el hombre en su obrar debe cumplir.

Al decir que la ética, en tanto disciplina filosófica, estudia el fenómeno de la moralidad, término que provine de latino *mors-moris* (costumbre) queremos decir que es una ciencia que estudia el obrar humano vinculado a las costumbres desde el punto de vista racional, sin supuestos y que lleva implícito la exigencia de validez universal. Estas son las pretensiones de la ética como la de toda filosofía: ser un saber racional (conocimiento por las causas), sin supuestos y con validez universal.

La diferencia con la moral es que ésta es un sistema de preceptos que tienen vigencia en un grupo humano determinado. Así tenemos la moral musulmana, budista o cristiana. Morales hay muchas, ética una sola.

---

46 Aristóteles, *Ética nicomaquea,* 1103 a 17.

Las morales, a través de preceptos y mandamientos, prescriben qué se debe hacer; la ética, por el contrario, no enseña qué debe hacerse sino que sólo pretende mostrar, describir cómo está configurado el deber ser. No enseña juicios hechos sino a juzgar. Se dirige a lo creador que hay en el hombre y en este aspecto es lo que trata de formar y educar.

La pregunta por el bien es más amplia que la pregunta por el deber, pues no puedo saber qué debo hacer si no sé qué es el bien. A su vez, los bienes son tales en la medida en que tienen un valor encarnado. Y así el valor moral no se funda en el deber sino que, por el contrario, todo deber presupone la existencia de valores morales.

El valor moral de un acto "se realiza a espaldas de la acción", de ahí que un hombre no sea bueno porque realiza por deber actos buenos, sino que realiza actos buenos porque es bueno.

La ley en ética es la *órthos lógos*, la recta razón. Esta recta razón se vuelca luego en los principios más generales sobre el obrar humano: *hacer el bien y evitar el mal* (obrar moral) o *dar a cada uno lo suyo* (justicia).

De estos principios primeros se derivan luego principios o derechos derivados en los distintos órdenes del obrar y del hacer.

Así en medicina, materia de esta conferencia, el principio básico que la une a la ética es aquel que dice: *primum non nocere* (= lo primero es no dañar). *Nocere* es el infinitivo del verbo *noceo* que significa "daño". De esta forma verbal se derivan los términos *nocentia* (= malicia), *noxia* (= culpa, delito), y *noxius* (= nocivo). Y también *nox* (= noche). ¿Será por eso que el delito se da regularmente en la oscuridad?

La bioética

Es la ética de la vida humana y de los conocimientos prácticos y técnicos relativos a ella –medicina, genética, embriología, ingeniería genética, etc.–. Como tal, la bioética no puede tener primeros principios diferentes a los de la ética; es más, es sólo una ética aplicada a un conocimiento y acción específicos.

El término "bioética" fue acuñado por el médico oncólogo norteamericano Potter de la Universidad de Wisconsin, quien lo utilizó

por vez primera en 1970. Según su concepción, la bioética trataría de analizar las implicancias que para la salud humana tienen los descubrimientos biológicos, a cuyas aplicaciones trata de dar un sentido moral mediante la distinción de lo que es bueno o malo. Su papel sería el de procurar dar solución a los conflictos de valores en el dominio de la vida y de la muerte.

La ética entiende de todo lo que concierne a la conservación del cuerpo propio y el de los demás. En ese sentido, la medicina es la profesión más ética. Así como la cortesía puede definirse como darle el lugar al cuerpo del otro, vgr., cediéndole el asiento a otro, la generosidad en medicina es la dignidad para el cuerpo del paciente.

En teoría no debería haber contradicciones entre la técnica y la ética por la sencilla razón que ambas derivan de una misma razón práctica. Ahora bien, tenemos experiencia –muchas veces dolorosa–, de que la técnica muchas veces se contrapone a la ética. La contradicción se produce cuando la técnica contradice el fin último.

Es sabido que el Informe Belmont en 1978 de la *National Commission for the Protectio of human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, y los *Principles of Biomedical Ethics* en 1979 por Tom L. Beauchamps y James F. Clildress son los textos liminares donde se establecen los principios desde el punto de vista ético, para dirigir la investigación con seres humanos.

En el primer informe se dan tres: respeto por las personas, beneficencia y justicia.

Y en el segundo son cuatro: beneficencia, autonomía, no maleficencia, justicia.

Estudiados detenidamente podemos afirmar que todos ellos se reducen al principio del *primum non nocere*, pero bajo una interpretación utilitarista en caso de conflicto entre ellos.

Deliberación y decisión

El acto médico es un acto complejo pues no solo implica conocimiento. La primera obligación del médico es saber (principio de beneficencia), pues si no sabe no puede cumplir con su deber por más compasión y bondad que pudiera tener. Y al mismo tiempo, el acto médico lleva implícito un acto moral. Es decir, es un acto científico y ético al mismo tiempo.

Científico porque exige el conocimiento de su ciencia a la perfección o, al menos, de la manera menos dañosa para el paciente (principio de maleficencia), y ético porque su materia específica es el cuerpo humano que no es un cuerpo más de los que componen el mundo, sino que tiene el extraño privilegio de ser el único cuerpo que es fin en sí mismo y no medio para otra cosa.

Y es un fin en sí mismo porque el cuerpo humano constituye una unidad psicofísica con el espíritu. Esta unidad se expresa en la idea de persona, la que, a su vez, es definida como un ser, moral y libre. Único e irrepetible.

Otro argumento muy poco conocido acerca de la dignidad del cuerpo es el que nos recuerda el filósofo Maurice Merlau-Ponty:

> *"No podemos tratar el cuerpo como se estudia una cosa cualquiera del mundo. El cuerpo es a la vez* ***visible*** *y* ***vidente****. No hay aquí dualidad sino unión indisoluble. El mismo cuerpo es quien ve y quien es visto".*[47]

Caracterizada la especificidad del acto médico, debemos decir que es un acto voluntario y libre.

Ahora bien, si lo involuntario en ética es producto de la fuerza y de la ignorancia, por contraste lo voluntario es aquel cuyo principio está en el agente (el médico) que conoce las circunstancias particulares de la acción. Y es libre porque es un acto responsable que viene de respuesta, pero no cualquiera, sino de una respuesta demorada, producto de la deliberación que termina en la elección.

Sigamos desmenuzando el acto médico. La libertad no es "poder hacer lo que se quiere". Esa es la libertad del loco, esclavo de sus propias pasiones o desvaríos. La libertad está íntimamente vinculada a la responsabilidad. A la capacidad de dar respuestas. Así podemos afirmar que el irresponsable es al obrar lo que el necio es al saber. El primero cree que es libre cuanto más alocado es y el necio cree que sabe cuando en realidad no sabe.

Los empresarios, los directores, los gerentes vienen siendo atacados por cursos y publicaciones cada vez más caros y costosos sobre "la toma de decisiones" y los médicos no escapan a dicha imposición temática. Estos cursos carísimos, estas conferencias o teleconferen-

---

47 Merlau-Ponty, Maurice, *Le Monde: Un entretrien avec M.M.P.,* París, 31-12-1960.

cias pagadas en dólares, son un negocio en sí mismas. Nacen desde los centros de poder económico (léase Estados Unidos), y se dirigen a los recipientes de las sociedades periféricas con mayor poder adquisitivo (léase empresarios, médicos, economistas).

Nosotros acá, desde una óptica exclusivamente filosófica, no vamos a responder a toda la ideología que encierra este negocio multinacional, pero sí nos vamos a detener en el análisis de la elaboración de la decisión, e intentaremos orientarnos específicamente a la decisión médica.

El hombre es, antes que nada, persona. Esto es, un ser único, singular e irrepetible, marcado por los rasgos de moral y libre.

En el acto voluntario utiliza su libertad para decidir qué hacer o cómo obrar. Este acto tiene dos momentos: uno, primero, el de la deliberación y otro, segundo, el de la elección o decisión.

El hombre no delibera sobre todas las cosas, pues no se delibera sobre lo necesario, lo que no puede ser de otra manera, sino que se delibera sobre las cosas que dependen de nosotros y es posible hacer. Entendiendo por posible aquello que podemos hacer por nuestra propia intervención.

No hay deliberación sobre aquellos temas de la ciencia que han sido resueltos y que han quedado fijados como, por ejemplo, las letras del abecedario o el principio de Arquímedes; pero sí la hay sobre las cosas que se verifican no siempre del mismo modo, como sobre problemas de medicina o de negocios.

Incluso se delibera más en las artes (la medicina es un arte) o las técnicas que en las ciencias, porque en las artes y en las técnicas se le presentan al hombre mayores perplejidades.

Deliberamos sobre las cosas que ocurren de un cierto modo en la mayoría de los casos pero cuyo resultado no siempre es el mismo.

En una palabra, deliberamos no sobre los fines sino sobre los medios. Y así puede afirmar el viejo Aristóteles –y traigo la cita a propósito de ustedes, los médicos:

> *"No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá (...) ni nadie sobre el fin, sino que una vez que se han propuesto el fin, examinan todos ellos por qué medios alcanzarlo. Si pareciera que por muchos medios se puede lograr, se buscará el más fácil y el mejor".*[48]

---

48 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1112 b 11-15.

Es que el médico, así como el orador del ejemplo, no tienen dudas acerca del fin que persiguen sus actividades y sus disciplinas: el curar la enfermedad y el persuadir al oyente. ¿Y por qué no tienen dudas?

Nos introducimos acá en el aspecto más hondo y profundo de la deliberación. Es que el que delibera está en la misma deliberación investigando, pues toda deliberación es una investigación en donde *"lo último en el análisis es lo primero en la ejecución"*.[49]

¿Qué quiere decir esta enigmática afirmación? Que en la deliberación, que siempre es una investigación racional acerca de los medios para acceder a un fin, (el médico del ejemplo) tiende a realizar un fin (la salud del enfermo) que no está inmediatamente en su poder, en sus manos. Para llegar a este fin, él empleará una cantidad de medios hasta llegar a poseer un medio que le permita obrar y que será al mismo tiempo el último término de la consulta y el primero de la ejecución.

Así el último término de la consulta de la investigación llevada a cabo por la deliberación va a ser el primer factor causal (το πρϖτον αιτιον) que es, por un lado, la causa más alejada cronológicamente porque es la última que descubre el médico del ejemplo, pero ontológicamente, en el momento del descubrimiento, es la causa más próxima que está inmediatamente en poder del agente.

Vemos así como lo sano está realizado por el médico a través de un doble proceso: un razonamiento interior seguido de una ejecución meditada. El orden de la realización es inverso al orden de la representación.

Y esto que denominamos *razonamiento interior*, en el caso del médico del ejemplo, está apoyado en el criterio de salud, según la cual ella es la sustancia de la enfermedad, porque es la ausencia de salud la que manifiesta la enfermedad. La enfermedad no puede ser producida por el médico, como lo es la salud, pues el médico, en su interior, en su espíritu, no posee ni puede poseer la forma de enfermedad.

49 *Op. cit. ut supra*, 1112 b 24.

Un médico puede provocar enfermedad en caso de mala praxis (por ignorancia), por desviación moral o desvarío psíquico, pero la enfermedad tiene a la salud como su sustancia.

La mayoría de los procedimientos de tomas de decisiones médicas consideran aspectos parciales a tener en cuenta. Así Sackett da prioridad a la *utilidad*, Thomasma a los *valores*, Siegler la *calidad de vida* y Drane a los *factores socioeconómicos*. Pero ellos no tienen en cuenta a la deliberación como reflexión detenida del médico en los medios posibles de restitución de la salud como aporte al proceso de tomas de decisiones médicas.

Esto pone de manifiesto la importancia del tema de las decisiones médicas desde el punto de vista de la moralidad de sus acciones. Los métodos de toma de decisiones ponen, por lo general, el acento sobre la decisión, y no consideran la deliberación como el momento reflexivo en el que el hombre (en este caso el médico) hace un análisis minucioso no sólo de los medios sino además de sus actitudes, sus valoraciones y sus preferencias y en algunos casos, hasta de sus concepciones del mundo y de la vida.

Conclusión

Vayan a modo de colofón dos observaciones sobre las dos instancias extremas de la vida que es *la enfermedad mortal* del hombre sobre la Tierra.

La igualdad es imposible, el igualitarismo es una ideología entendida como un sistema de ideas que esconde, que camufla, una voluntad de poder de un grupo de la sociedad para su propio beneficio. Este igualitarismo ha penetrado todos los dominios del saber. Así como en antropología se afirma que no existe una cultura superior a otra ni en todo ni en parte, en política el igualitarismo democrático es incontrastable, aun cuando dentro de ese sistema hay “algunos pocos más iguales que los otros muchos”. De la misma manera este igualitarismo penetró en la genética médica donde “el gran mérito” es clonar a dos seres humanos exactamente iguales cuando *“lo verdaderamente interesante de la ingeniería genética sería que esas técnicas consiguiesen crear desemejanzas”*. Los seres humanos somos ontológicamente diferentes, aunque iguales en dignidad en tanto que somos personas.

La segunda observación está vinculada a la muerte. Esta es considerada por la filosofía como un "*aún no*" o como *la posibilidad de la absoluta imposibilidad.* Es el acto más personal y solitario que ejecuta el hombre, pues nadie muere por otro.

En el caso de personas seniles o carentes de ciertas facultades o enfermedades terminales se plantea la posibilidad de facilitarles la muerte, "matarlos dulcemente", en forma indolora. Las justificaciones son de todo tipo: a) los recursos económicos son insuficientes y deben ser aplicados a seres humanos que ofrezcan mayor utilidad social; b) la situación es irreversible y prolongarle la vida con un "encarnizamiento terapéutico" es un sinsentido.

Nosotros pensamos que en el ocaso de la vida de un paciente no hay que perder de vista que la dignidad de la persona humana debe ser entendida, siempre, como punto de partida y no como punto de llegada como falsamente se postula.

Espero haber mostrado cómo la ética no es un pasatiempo para médicos jubilados o para intelectuales ociosos. No es un lujo, es una necesidad que tiene todo médico que ejerce.

Sobre la idea de virtud y su funcionalidad política
(Metapolítica)

La ética se divide en tres grandes ramas: la que pone el acento en la doctrina de los **bienes** y que busca responder sobre lo que todos apetecen, la de las **virtudes** que estudia las actitudes o hábitos en que se expresa la conducta y la de los **deberes** que se ocupa de las exigencias morales que el hombre debe cumplir.

Aristóteles, el pensador teleológico por antonomasia, distingue entre tres fines (bienes): aquellos que son honestos, útiles y deleitables que se vinculan a otras tantas formas de amistad o *philía*, las que, a su vez, en su ejercicio muestran otros tantos tipos de virtudes.

Mi interés en esta brevísima meditación es mostrar cómo se ha producido un cambio en las virtudes y en el concepto específico de virtud.

Todo el mundo lo sabe –los abogados primero que todos– que existen desde Platón para acá cuatro grandes virtudes cardinales a las que el mundo cristiano le agregó tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad).

Así para los griegos las **virtudes cardinales**, llamadas así por los romanos (*cardinis* = *gozne*) porque sobre ellas giran como en un gozne todas las otras, nacen de las partes en que se divide el alma: la prudencia (= *phrónesis*) radicada en la parte racional, en la cabeza; la fortaleza (= *andreia*) radicada en la parte irascible, ubicada en el pecho; y la templanza (= *sophrosyne*) ubicada en la parte concupiscible, localizada en el vientre. Y sobre ellas, responsable de su equilibrio, la justicia o *dikaiosyne*.

A su vez estas virtudes (y sus vicios respectivos) estaban vinculadas a las diferentes clases sociales que constituían la sociedad: así, los gobernantes están vinculados a la prudencia-imprudencia, los

soldados a la fortaleza-cobardía y los comerciantes a la templanza-voluptuosidad.

Todo esto pareciera ser que no existe más. ¿A quién se le puede ocurrir hablar de las virtudes en la sociedad de consumo? O, al menos, de estas virtudes. Y sin embargo, ellas están ahí, al alcance de la mano. Se las predicamos a nuestros hijos y las enaltecemos cuando las encontramos en nuestros amigos. ¿Quién no quiere ser prudente, valiente, templado y, sobre todo, justo? Pero nuestra sociedad no le da cabida a la creación de las condiciones de posibilidad del hombre justo. Fabrica un hombre *light, legere, débole, liviano* para quien todo es relativo, todo equivalente, todo *s'egual* como decía Minguito Tinguitela en la mesa de *Polémica en el bar*.

Ciertamente que las virtudes han ido cambiando en su preferencia y en la disposición de los hombres respecto de ellas. Este es un hecho incontrastable que hace ya medio siglo vio un filósofo olvidado como Otto Bollnow (1896-1972) en un libro extraordinario titulado *Esencia y cambio de las virtudes* (1958).

Y cuál es la explicación de este cambio. Es que la comprensión de ciertas virtudes se pierde en la medida en que declina el mundo espiritual que las sustenta.

En este sentido existe, por ejemplo, un lenguaje cultural del mundo griego, e inclusive, del mundo cristiano tradicional, que es, para la gran mayoría incomprensible hoy día.

El virtuoso hoy aparece como "una mosquita muerta" y la honradez como consecuencia de un carácter "débil".

Tres conceptos diferentes de virtud

En la llamada época heroica, la de Homero y Hesíodo, la virtud (= *areté)* era una cualidad que permitía al hombre desempeñar un papel social.

En la tradición clásica que va desde Sócrates hasta el fin de la Edad Media, la virtud es una cualidad que permite al hombre alcanzar su fin (= *telos*), sea natural como sobrenatural.

Y en la tradición moderna que va desde el Renacimiento para acá, la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito, sea terrenal o celestial. Son las llamadas *virtudes burguesas*.

Se ha producido una evolución de las virtudes y cambio en sus preferencias. Así, estrictamente hablando, la *areté* en Homero es muy amplia y debe traducirse por nuestro actual concepto de "excelencia" (ej.: un corredor veloz muestra la areté de sus pies; *Iliada,* 20, 411) sin que su posesión implique virtud para nosotros, que nos manejamos con el concepto de virtud clásica en donde el fin (= *telos*) fija el sentido. Con la modernidad este *telos* se bastardea y es limitado a lo útil, al éxito, al confort o bienestar. Así la *pleonexía* (= codicia), el vicio que designa el querer más de lo que uno necesita, se transformó en la modernidad en una virtud conocida como "el afán de lucro".

Consideraciones presentes

Un filósofo de la altura del escocés Alasdair MacIntayre (1929), en un libro liminar como es *Tras la virtud* (1981), luego de estudiar detalladamente este proceso va a afirmar que:

> *"Lo que me enseña la educación en las virtudes clásicas es que mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana".*[50]

Pero al mismo tiempo:

> *"La tradición de las virtudes discrepa con ciertos rasgos centrales del orden económico moderno y, en especial, con su individualismo, con su afán adquisitivo y su elevación de los valores del mercado al lugar social central".*[51]

Y así puede responderle tanto a J. Rawls como a R. Nozick, dos de los más significativos teóricos del pensamiento liberal contemporáneo, que la justicia no está dictada ni "por el agente racional situado tras un velo de ignorancia" ni "por el principio de igualdad respecto al derecho", sino que es la amistad (= φιλια, *philía*) aristotélica la forma fundamental y más justa de relación humana en bienes que se comparten.

50 MacIntayre, Alasdair, *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987, p. 281.

51 *Ídem*, *op. cit. ut supra*, p. 312.

Vemos así, una vez más, que de los tres tipos de amistad: a) la que deriva de la mutua utilidad, b) la que deriva del mutuo placer y c) la que deriva de una preocupación común por los bienes que son de ambos amigos, es esta última la que funda la ciudad (= πολις, *polis*). Y este es el rasgo que, en definitiva, distingue a los griegos de los bárbaros, que carecen de polis porque ignoran las relaciones políticas que se fundan en la *antiphilía* u *honestas amicitia* o amistad recíproca.[52]

Esta función política de la *antiphilía* o de *mutua reciprocidad afectiva,* que es la que se ofrecen los amigos por excelencia, no ha sido puesta de relieve en forma ostensible en la actividad política. Pero a poco de observar qué es lo que sucede con la política práctica de todos los días en el manejo de "la cosa pública" vemos que, en general, se gobierna a través de "una generación de amigos". Así, aquel que obtiene un cargo con cierto poder llama al amigo a cogobernar, por aquello de Homero: *de dos que van juntos uno ve lo que otro no ve.* Mas cuando su intención es el peculado, el enriquecimiento ilícito, en general, se convoca a extraños, a consultoras extranjeras, a aquello que no puede llegar a ser la conciencia externa de sí mismo como lo es el verdadero amigo.

Hay algo más aún que Aristóteles, el filósofo de la amistad, hace notar. Que si bien la amistad es posible entre los malos o entre los buenos y los malos, la verdadera amistad, aquella de la mutua reciprocidad afectiva en donde el amigo es valorado, no por placer ni por utilidad, sino por sí mismo, por su propio respecto, se da entre los hombres de bien, los buenos:

> *"La perfecta amistad es la de los hombres de bien, los únicos amigos son los buenos, como quiera que los malos no se agradan los unos a los otros a no ser que le venga alguna ventaja. La amistad de los buenos es la única que puede desafiar la calumnia (propia de la actividad política). Además*

52 Aristóteles dice: "*Hemos definido tres maneras de entender la palabra amistad: la primera se define por la amistad recíproca (antiphilía); la segunda por la utilidad y la tercera por el placer"* (*Ética eudemia*, 1236 a 31-33). Y afirma a renglón seguido que las dos últimas existen incluso entre los animales y sólo la amistad como *antiphilía* es exclusivamente humana y gracias a la cual, y a partir de ella, el hombre se puede manifestar plenamente como un *zoon politikon*, como un animal político.

> *entre la gente de bien hay confianza (que reduce la complejidad de la acción política) así como la seguridad que no se harán injusticia mutua*".[53]

Es que en la *honestas amicitia* o *amistad recíproca* como fundamento de la acción política no se agota sólo en el placer y utilidad sino que se mueve por "un mismo placer y una finalidad útil de las partes". Esto es, el logro del bien común general de la comunidad política, que buscan los amigos plasmar a través de la seguridad con respecto al exterior y con el logro de la concordia y la prosperidad interior de ellos y los miembros de su comunidad.

53 Aristóteles, *Ética nicomaquea,* 1157 a, 20.



La relación entre derechos humanos y justicia
(Derecho)

La tensión entre la ley y lo justo

En este asunto como en tantos otros ha habido desde la Antigüedad en nuestra historia occidental una tensión entre estos dos instrumentos del orden social y las dos formas de pensarlos. Por un lado están aquellos que privilegiaron lo justo, *to dikaion* (= *jus*), los griegos y romanos, y, por otro, los que prefirieron la ley, *nomos* (= *lex*), los judeocristianos. Los judíos con la Torah y los cristianos con la ley moral.

Estos dos antagonistas –*dikaion* y *Torah*–, y sus derivaciones, recorren toda la historia del derecho y encarnan dos concepciones diferentes de concebir la justicia.

Lo justo, *to dikaion,* lo concebían los griegos como el dar a cada uno lo que corresponde y los romanos de la época clásica lo tradujeron por *jus* concebido también como el arte de *suun cuique tribuere,* atribuir a cada uno lo suyo.

Lo adverso a esta concepción de lo justo lo encontramos en la Torah judía y en su proyección posterior en la ley moral cristiana, que viene a sustituir el *jus* por la *lex* y el *dikaion* por el *nomos.*

Y así como la Torah es un instructivo lleno de preceptos y de reglas morales (*no robarás; no fornicarás*, etc.) dirigidas a los individuos, las leyes morales cristianas aparecen ya en los Padres de la Iglesia, rivales del derecho romano, al cual la "justicia cristiana" opondría la caridad y la misericordia. El texto de san Pablo (1 Cor 6, 1-8)[54] que funda todo el derecho canónico así lo afirma.

---

54 *"¿Cómo es posible que se halle uno siquiera entre vosotros que teniendo alguna diferencia con su hermano, se atreva a llevarle a juicio ante jueces inicuos e infieles, y*

Lo justo, sea *dikaion,* sea *jus,* se expresa en indicativo; lo justo, como *nomos* o como *lex* se expresa en imperativo. Un autor tan reconocido como Michel Villey, el mal denominado "filósofo del derecho", afirmó taxativamente al respecto:

> *"La intención de la Iglesia no era cristianizar el derecho romano; se trató más bien de reemplazar el régimen del dikaion por el régimen de la Torah cristiana".*[55]

En ese amasijo de pensamiento bíblico y de vocabulario romano la idea de *jus* es absorbida por la de *lex,* y así lo justo viene a transformarse a partir de los siglos XII y XIII en sinónimo de ley en el apotegma: *lex sive jus.*

Lo justo deja de ser definitivamente una proporción a descubrir, la búsqueda de la proporcionalidad entre la culpa y la pena, entre lo debido y lo reclamado como sostuviera el viejo Aristóteles en su *Ética nicomaquea* para transformarse en la acción prescripta por la ley moral.

Así el derecho objetivo es concebido como el conjunto de las leyes que como reglas de conducta nos prohíben o permiten ciertos comportamientos. Y el derecho subjetivo moderno, producto de estas leyes, es un atributo del sujeto individual como poder o permiso para actuar sin obstáculos a su conducta por parte de los otros.

Llegados a este punto, a este ocultamiento del ser en el ente diría Heidegger, del *jus* en la *lex* y del *dikaion* en el *nomos,* estamos obligados a extraer algunas consecuencias o, al menos, realizar algunos comentarios contemporáneos.

Lo primero que nos llama la atención es la poca atención, valga la redundancia, que los juristas de hoy han puesto en el tema. Casi no existe bibliografía sobre esta mezcolanza indigesta entre pensamiento bíblico y vocabulario romano.

---

no delante de los santos o cristianos? ¿No sabéis, acaso, que los santos han de juzgar a este mundo?"

55 *Critique de la pensée juridique moderne*, París, Dalloz, 1976, p. 29. El filósofo lo es sin más. Es aquel que ve el todo y el que no, no lo es, según Platón. De ahí que la denominación filósofo del derecho sea anfibológica, pues designa, en general, a los malos abogados que se ocupan de la filosofía.

El pensamiento jurídico grecorromano ignora el derecho subjetivo porque no lo puede tener en cuenta, dada su noción de lo justo. Si lo justo dejó de ser el *suus cuique* para transformarse en lo *moralmente debido* de Vitoria y Suárez, el derecho se transforma en predominantemente subjetivo como ocurre hoy día. Esta es la última razón por la cual Vitoria es el fundador de la teoría de los derechos humanos ya en la premodernidad, y Suárez el gran disidente al régimen de la monarquía absoluta de su tiempo, motivo por el cual sus obras se quemaban a diario en París y Londres. Claro, de esto no se habla porque son dos pensadores católicos *stricto sensu* y hoy el anticatolicismo es lo políticamente correcto. O peor aún, el anticatolicismo reemplazó al antisemitismo como ha sostenido acertadamente Vitorio Messori.

Los tan mentados derechos modernos del hombre aparecen entonces como una ideología de carácter jurídico fundada en el derecho subjetivo, el que a su vez no tiene ningún fundamento. Es por ello que un pensador del derecho y la política como Julien Freund ha podido afirmar:

> *"Toda reflexión coherente sobre los derechos del hombre no ha sido establecida científicamente sino dogmáticamente"*.[56]

La reducción de lo justo a la ley ha hecho que pensadores como Karl Jaspers, y a partir de él toda una escuela del derecho contemporáneo fundado en la Torah, sostengan la existencia de culpas colectivas y comunitarias (como la del pueblo alemán) en donde no se puede aplicar el *"a cada uno lo suyo"* sino sólo el imperativo de la ley moral, solapadamente simulada como ley positiva.

La consecuencia de ello es lo que se ha dado en llamar "la industria del Holocausto", denunciada por el profesor Norman Filkenstein[57] de la Universidad de Nueva York, tan en boga en estos días del 60° aniversario de la entrada del ejército soviético en Auschwitz en donde, a partir de la teoría de las culpas colectivas de las unidades políticas, unos pocos judíos usufructúan la muerte de muchos.

---

56 *Politique et Impolitique*, París, Sirey, 1987, p. 189.

57 Filkenstein, Norman, *La industria del holocausto - Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío,* Madrid, Siglo XXI, 2002.

La comunidades políticas o los Estados-nación son inimputables, los que son responsables son sus representantes políticos.

Las culpas, si las hay en las sociedades políticas son de los representantes, aquellos que dirigen dichas sociedades, que las orientan a sus fines y que arbitran los medios.

La sociedad argentina sigue conmovida por la masacre de Cromagnon donde murieron el último día del 2004 casi 200 jóvenes que fueron a un festival de música. Las autoridades políticas de la ciudad de Buenos Aires en lugar de asumir su responsabilidad directa y abiertamente la intentan diluir en un referéndum popular a fin de legitimar su representatividad, sin percibir que ésta se acabó y que de primar el *jus (lo justo)* sobre la *lex (la ley)* tendrían que ir inexorablemente presos.

Intentar judicializar los hechos y actos políticos es una utilización más de la convertibilidad entre la ley y lo justo: *lex sive jus* es la falacia más profunda que ha producido el pensamiento jurídico occidental. Y el ampararse en los resquicios o pliegues que brindan las normas muestra la ruindad moral de los jueces oportunistas y sin valores.

Derechos humanos y su nueva fundamentación

A fuer de ser precisos comencemos diciendo que la expresión "derechos humanos" es redundante, pues los derechos no pueden ser sino humanos. Por extensión se habla de "derecho de los animales" pero este tipo de derecho es convenido.

La breve historia de los derechos humanos es la siguiente: el primer pensador que plantea el tema de los derechos, hoy llamados *humanos*, y denominado por él "derechos de la persona" fue el teólogo y iusfilósofo Francisco de Vitoria, cuando en la Controversia de Valladolid de 1541 planteó los derechos de los indios americanos a ser considerados persona pero, y esto es digno de remarcar, se plantearon dentro del marco de pertenencia a una comunidad entendida como la cristiandad. Luego, es el filósofo inglés y padre del liberalismo John Locke quien eleva la teoría de los derechos humanos a religión laica. La moderna teoría de Locke fue adoptada por las colonias norteamericanas como derechos exclusivamente para sí mismas

y no con proyección ecuménica. Esta teoría desembarca luego en el *igualitarismo*, aunque es sabido que para esta ideología "unos son más iguales que otros". El sujeto de estos derechos fue el hombre entendido como individuo de la sociedad burguesa y no el hombre del pueblo. Finalmente, terminan estos derechos anteponiéndose a los derechos de la comunidad.

En definitiva, la política de este tipo de derechos humanos vigente y triunfante hoy está dirigida a la construcción de un Mundo Uno y homogéneo. Nosotros a esto vamos a anteponer el derecho de los pueblos y buscarle una fundamentación acorde a nuestra realidad y necesidades.

Cuando los derechos humanos reciben su declaración explícita en la carta de las Naciones Unidas en 1948 todavía tenían como fundamento el hecho de ser una verdad reconocida libremente por todos, pues la misma era inherente a todo ser humano.

Hoy a partir de la *ética del consenso* pregonada por Habermas y lo que queda de la vieja escuela neomarxista de Frankfurt, así como por la teoría de la justicia del liberal norteamericano John Rawls, los derechos humanos son definidos por la voluntad consensuada de aquellos que deciden, y no por estar atados a la naturaleza de la persona humana.

Este cambio es gravísimo porque siguiendo este procedimiento cualquier elemento o situación puede ser presentado como *un nuevo derecho humano*. Derecho a la eutanasia, al género, al aborto, al infanticidio, al "matrimonio" de homosexuales.

Los altos funcionarios de las Naciones Unidas persiguen a toda costa el logro del consenso, pues ello adquiere fuerza de ley en los Estados que, como el argentino con la Constitución de 1994 reconocen otra fuente de derecho, más allá de ellos mismos. O Estados vicarios o dependientes de los diferentes *lobbies* internacionales que en forma inconsulta o imprudente ratifican las medidas tomadas.

De modo tal que, siguiendo esta lógica perversa, los Estados como el nuestro tienden a obedecer leyes que surgen de la voluntad de aquellos que crean el consenso como manifestación de su propia voluntad y no en orden a la mayor justicia respecto de un acontecimiento o situación dada en nuestro país.

Nosotros proponemos un anclaje de los derechos humanos como derechos no ya del individuo sino más bien de la persona. No es este el lugar para la profunda disquisición entre *individuo* y *persona*; solo baste decir que "individuo" viene del griego *átomos* que significa indivisible, y "persona", también del griego *prosopón,* que significa "rostro" o "máscara" a través de la cual nos manifestamos.

La noción de individuo indica que forma parte de una especie, en cambio la de persona sugiere, antes que nada, la idea de ser singular e irrepetible, esto es, de único, porque está más allá de una especie. Así el hombre es individuo por formar parte de la especie *homo;* la persona es algo absolutamente diferente a toda especie o categoría y por eso se la ha podido definir también como *ser moral y libre*. Vemos cómo la idea de persona implica necesariamente la de libertad y no así la de individuo.

Los derechos humanos fundados como derechos de la persona rescatarían al mismo tiempo la dimensión íntima de la unicidad vivida, lo que exige el respeto a la más elemental forma de vida humana, y la dimensión social del hombre, que sólo se puede comprender plenamente en el "rostro del otro" que es lo mismo que decir en el "otro como persona". Esta es la forma de romper la idea de simulacro, del "como sí" kantiano, que es la que gobierna nuestras relaciones sociales y políticas en esta totalitaria y cruel dictadura del "se dice o se piensa" de los policías del pensamiento único bajo el que vivimos.

En estos días murió Jean Baudrillard, quien a través de toda su obra denunció de mil maneras la sociedad del simulacro en que vivimos. Hace unos años murió otro filósofo francés, Guy Debord, quien fustigó a nuestra comunidad como una sociedad "del espectáculo". Hoy, Massimo Cacciari no se cansa de describir la *pax apparens* en que vivimos. ¿Es necesario insistir más sobre este tema, tantas y tan bien denunciado y descripto? Creemos que no, que es suficiente.

Conclusión

Los *derechos del hombre y del ciudadano* consagrados por la Revolución francesa de 1789 reposaban sobre un acto de fe en el mejoramiento del porvenir y el destino del hombre apoyados en la idea

del progreso indefinido de la humanidad según el ideario del abad de Saint Pierre formulado en su *Proyecto de paz continua* de 1712.

Por otro lado los Derechos Humanos consagrados por las Naciones Unidas en 1948 se fundaban en el carácter de inherentes al ser humano, poseían un cierto fundamento filosófico. Por el contrario, en nuestros días se pretende cambiar la fuente de estos derechos y radicarla en el consenso de los países o *lobbies* poderosos. Esto es, dejaron de ser establecidos *filosóficamente* para ser fundados *ideológicamente*.

Nosotros proponemos, como estrategia cultural alternativa, que los derechos humanos se funden sobre la persona humana y no meramente sobre el individuo aislado como se ha hecho desde la Revolución francesa. Porque la persona supone para su existencia una comunidad y es solo en ésta donde encuentra el hombre, en tanto *zoon politikon* (= animal político), su realización más plena. Sabemos que citar a Perón no es muy académico pero no por ello menos cierto: "*No puede haber hombre libre en una comunidad que no lo sea*". Apotegma que resume no sólo la idea de que la libertad es siempre libertad en situación sino también que el hombre debe pensarse necesariamente en comunidad.

Fundemos, entonces, los derechos humanos en las necesidades de las personas. Esto es, en las carencias que sí o sí (necesariamente) se deben satisfacer, y así, al menos, tal acto se justificaría por la mayor o menor altura de sus finalidades. *A la limite,* todo acto de justicia es una *restitutio.*

Es por ello que la política debe de ser entendida como el arte de hacer posible lo necesario. Observemos cómo la categoría de lo necesario, esto es, aquello que no puede ser de otra manera, agregada a la de posible, libera a la política de su carácter idealista o ilustrado para trasladarla hacia un realismo político, encarnando sus acciones en los problemas y en las cosas mismas.

El mejor Alberdi (es sabido que hubo dos) lo afirma en su *Fragmento:* que si queremos pensar genuinamente desde América debemos hacerlo a partir de nuestras necesidades.

Este anclaje de lo posible en lo necesario, esta búsqueda de dar satisfacción a aquello que se necesita, este tener en cuenta las condiciones *real-concretas* del fenómeno político es la norma que guía a

todo el denominado realismo político que ha tenido en el siglo XX expositores de la talla de Schmitt, Morgenthau, Freund, Maranini, Miglio, Fernández de la Mora, Waltz, Arón, hoy día Maffesoli, entre otros.

Un estudioso destacado y brillante sobre estos temas, Alessandro Campi, ha definido al realista político así:

> *"No es conservador ni reaccionario, no defiende el* statu quo *y mucho menos añora el pasado. El verdadero realista utiliza la historia no solo para comprender mejor el pasado sino también, y sobre todo, para representarse mejor el futuro y posee la conciencia de que nada es eterno en política".*[58]

Es que la política como el arte de hacer posible lo necesario para una comunidad nos está obligando a realizar las acciones conducentes y no simplemente declamativas o ilusorias.

El polémico y no conformista filósofo español Gustavo Bueno nos ilustra con su último libro *Zapatero y el pensamiento Alicia* acerca de esta distinción fundamental entre política realista e ideología ilustrada.

Así, a los derechos humanos tenemos que buscarle un anclaje en las necesidades de los pueblos y de los hombres que los integran que es muy diferente al basamento que hoy se les otorga, como es el consenso de los poderosos, de los *lobbies*, que cuanto más fuerte son más derechos poseen o logran.

Esto que venimos a sostener hoy en este claustro de la Facultad de Derecho lo sostuvo hace ya más de medio siglo una joven mujer que no era filósofa sino una mujer del pueblo, Evita, cuando afirmó lacónicamente: *Allí donde hay una necesidad hay un derecho.* Aclaremos que este concepto de necesidad abarca las "necesidades reales" y rechaza las "necesidades falsas o simuladas" que nos crea a diario esta sociedad de consumo que transformó –a través del dios monoteísta del libre mercado– a los pueblos en "gente" y a los hombres en "público consumidor".

---

58 Campi, Alessandro, "El realismo político ante la crisis de estatalidad", en revista *Empresas Políticas*, N° 2, Murcia, España, 2003, p. 19.

La vida eterna era una total certeza
(Historia)

Hasta el siglo XIII la vida eterna era una total certeza, pero a partir de allí esa certeza comienza a resquebrajarse.[59]

Así a partir del siglo XIV, sin discutir para nada lo religioso, comienza a imponerse la investigación sobre la dignidad del hombre, la filosofía empieza a independizarse de la teología y la razón experimental comienza un camino que llega hasta hoy día. El Renacimiento en Italia es la expresión más acabada.

A este estado espiritual convergen causas de todo tipo y de distinto peso, que son múltiples y variadas: a) la crisis climática con la disminución de la temperatura (por ejemplo, en Inglaterra se dejó de cultivar uva para el vino); b) la peste negra (1346-1356) que redujo la población de Europa en un tercio; c) la gran hambruna de 1313 a 1317; d) el crecimiento del peso político de las ciudades; e) el paso de las monarquías feudales a las monarquías autoritarias; f) el paso del feudalismo al capitalismo; g) la guerra de los Cien Años como primera guerra comercial; h) el cuestionamiento filosófico a la teología tradicional, por parte de Ockham (u Occam) con su nominalismo y por Scoto con el solo conocimiento de las realidades individuales (*haeccietas*).

---

59 Como novedad podemos contar que la tesis doctoral de Ortega y Gasset en 1904 que es un breve ensayo de 58 páginas, y que no fue publicado en la edición de sus obras completas por voluntad del autor, se titula *Los terrores del año mil: crítica de una leyenda*, en donde va a sostener que los temores acerca del fin del mundo producto del milenarismo fueron una fábula creada por los cronistas franceses e italianos del siglo XVI, pero que la certeza de la vida eterna era la realidad del año mil.

La convergencia de estas causas, y otras que seguro se nos escapan, dio como resultado la pérdida de la total certeza en la vida eterna.

Hoy, en la primera parte del siglo XXI el hombre dejó de pensar en la eternidad como una realidad que lleva a su plenitud la vida humana. Y si la piensa lo hace bajo sucedáneos bastardos como lo son el cúmulo de religiones "a la carta" que se multiplican día a día o la búsqueda de una espiritualidad oriental en donde la persona única, singular, e irrepetible, moral y libre, se disuelve en un miasma cósmico de todos en una sola alma cósmica. O cosas por el estilo.

La pérdida de la inmortalidad personal es uno de los rasgos de nuestra época signada, paradójicamente, por la exaltación del individuo y sus gustos en una sociedad de consumo en donde Dios fue reemplazado por el mercado.

Una sociedad individualista guiada al goce egocéntrico busca su anclaje espiritual en fuentes oscuras que la llevan a un destino de homogeneización en un alma cósmica universal.

La pregunta es entonces: ¿se puede rescatar lo eterno en el hombre?

En primer lugar se necesitan gobiernos que alienten el rescate y realización de valores espirituales y religiosos. Luego la constitución de comunidades que intenten vivir de acuerdo a estos valores, para, finalmente, proyectarlos a los ámbitos más ampliados de las naciones y los pueblos.

En el dominio de los Estados se deben llevar a la práctica, como políticas de Estado, los principios de *subsidiariedad* y *bien común*; en el de las comunidades el de *solidaridad* y *proximidad* y en el ámbito familiar el de *projimidad*.

Pero sobre todo y fundamentalmente hay que tener en claro la idea que nos hacemos de Dios. Él es nuestro principal hacedor y bienhechor, y en función de Él está dirigido nuestro obrar, y ante Él vamos a tener que responder personalmente y no en conjunto.

Estas verdades de plomo, que se caen de suyo y que fueron evidentes hasta el siglo XIII, han desaparecido de la conciencia del hombre occidental y no llegaron a ser implantadas en el hombre oriental.

Hoy solo existe la esperanza mundana que se agota en un bienestar material sumergido en un océano de falsa espiritualidad. A ello se suma una cantidad enorme de falsos derechos humanos que hacen que la vida sobre la Tierra se transforme en una parodia. Así, en estos días, tuvo que salir el Consejo de Europa con sus 47 jueces de otros tantos países a decir:

> *"No existe el derecho al matrimonio homosexual (…) y no se debe imponer a los gobiernos la obligación de abrir el matrimonio a las personas del mismo sexo".*

Y, sin embargo, los gobiernos de los grandes países hacen lo contrario. En el mismo sentido el papa Francisco afirma que el aborto es el mal absoluto, pero aquellos gobernantes que se sacan fotos a diario con él, aprueban el aborto bajo el sofisma de defensa de la libertad de vientres.

Estamos viviendo en un mundo desquiciado en donde los que aparecen como mandantes (los gobernantes) son en realidad mandados por los diferentes *lobbies* que elaboran sus decisiones y discursos.



El Renacimiento, sus orígenes y su herencia
(Historia)

El gran historiador del período Baja Edad Media-Renacimiento, el holandés Johan Huizinga (1872-1945) afirma que:

> *"El desarrollo del concepto 'Renacimiento' es uno de los ejemplos más claros de la falta de autonomía de la disciplina histórica, de la relación que es, al mismo tiempo, su debilidad y su gloria: su indisoluble vínculo con la vida contemporánea".*[60]

El holandés se equivoca y acierta al mismo tiempo. Yerra cuando presupone que el concepto "Renacimiento" debe ser estudiado por la historia, cuando los conceptos los estudia la filosofía. Y acierta cuando vincula la historia a la vida contemporánea. Nosotros acá vamos a estudiar donde "erró el vizcachazo".

Es sabido que existe una correspondencia entre lo que pasa en las alturas de la vida espiritual y el fondo de la vida material de las sociedades y eso es lo que sucedió a la inversa con el Renacimiento: las fuerzas humanas se desprendieron de su centro espiritual y pasaron a la superficie. Así, la pintura, la escultura y la arquitectura fueron las primeras en manifestarse, como anotó Lorenzo Valla en el prefacio de su *Elegantiae linguae latinae*. Esta frescura pensada como un renacimiento, como un retorno a las fuentes de la sabiduría y de la belleza, este volcarse al descubrimiento de la naturaleza, esto fue *"el desarrollo de este concepto"*. Y en este sentido afirma el filósofo existencialista ruso Nicolás Berdiaeff (1874-1948) que:

---

60 Huizinga, Johan, *Hombres e ideas*, Buenos Aires, Fabril Editora, 1960, p. 216.

"El Renacimiento basado sobre el humanismo descubrió las fuerzas creadoras del hombre, no como ser espiritual sino como ser natural. Pero el hombre natural arrancado del hombre espiritual, no posee fuentes inagotables para su creación".[61]

Pero el Renacimiento no fue –como comúnmente se cree y se divulga– una ruptura con la Edad Media, un tirar por la borda lo que había hecho el hombre durante mil años. Afirmar ello es una versión errónea, cuando no interesada, de lo que hoy se llama el pensamiento anticristiano, o mejor aún, anticatólico.

La Edad Media, y sobre todo "el otoño de la Edad Media", según el hermoso título de otro trabajo de Huizinga, había preparado el florecer del primer Renacimiento, pues el catolicismo de la Baja Edad Media no solamente conducía al hombre al Cielo sino que exaltaba la belleza y la gloria sobre la Tierra. Jacobo Burckhart en *La cultura del Renacimiento en Italia* e incluso Voltaire, anticristiano declarado, reconocen que fue la libertad y riqueza de las ciudades medievales la matriz del Renacimiento. Todo lo que tuvo de auténtica grandeza el Renacimiento estuvo vinculado al *ordo christianorum.* Los tipos humanos más emblemáticos de esta unidad entre el Medioevo y el Renacimiento son: Giovani Pico, príncipe de Mirándola e Concordia:

"En el hombre que nace, el Padre colocó semillas de toda clase, según lo que cultive cada uno darán sus frutos. Si son vegetales será planta, si sensible será bestia, si racional se convertirá en animal celestial y si son intelectuales, será ángel e hijo de Dios".[62]

Y Erasmo de Róterdam, quien en carta a León X dice:

"Este nuestro tiempo, que promete ser una edad de oro, en el cual veo restaurarse, bajo vuestros felices auspicios y gracias a vuestros sagrados consejos, tres de las bendiciones principales de la humanidad: primero, aquella auténtica piedad cristiana que cayó en decadencia; segundo, el saber de la clase superior hasta aquí en parte desdeñado y en parte co-

---

61 Berdiaeff, Nicolás, *La nueva edad media*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, p. 21.

62 Della Mirandola, Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre,* UNCuyo, Mendoza, 1974, p. 42.

> *rrompido; y tercero, la pública y perdurable concordia de la cristiandad, fuente y origen de la piedad y de la educación".*[63]

Como vemos, nada más ortodoxamente católico en ambos autores. Es más, hasta algunos papas apoyaron el Renacimiento y su espíritu se manifiesta con fuerza en la Ciudad del Vaticano como cualquier turista puede ver. No hay una contradicción, como erróneamente y popularmente se afirma, entre Renacimiento y Edad Media, sino una continuidad y eso se ve en los pueblos mediterráneos con el apego estético al culto, que el Renacimiento enaltece. No debe entenderse como una "*reacción contra la vida social, política, intelectual, artística de la Edad Media*", como erróneamente sostiene el historiador Funck-Brentano (1862-1947).[64] El Renacimiento va contra las secas y estériles discusiones en que había caído la escolástica, que terminó ahogando la vitalidad filosófica y espiritual del siglo XIII.

Aquello que deslumbra al hombre del Renacimiento es la adquisición del saber científico (el surgimiento de la máquina) y así la naturaleza comienza a sustituir a Dios, pero esto no se produce, como afirma la versión "ilustrada y progresista" del Renacimiento, como un sublevación contra el pasado religioso y espiritual de la Edad Media. No. El Renacimiento es la secuencia natural de una acumulación de saberes de mil años.

Lo que ha sucedido fue que *"el Renacimiento fue traicionado en su espíritu por la época posterior"*.[65] Así podemos decir que tuvo dos corrientes que lo continuaron: a) una legítima y fiel al espíritu renacentista que no predominó: el barroco; y b) una ilegítima, que fue la que con el tiempo dominó: la Ilustración.

El barroco no aceptará jamás la visión pesimista del hombre que el protestantismo encierra en su doctrina. A la salvación del hombre por la sola gracia agregará los méritos de las obras debidas a su libertad y responsabilidad. Y la dignidad del hombre no estará dada entonces por el éxito predestinado por Dios, sino que el hombre barroco fincará su dignidad en la calidad y magnificencia de sus obras. Va a defender frente al mundo protestante la autonomía del hombre

---

63 Erasmo, *Carta al papa León X*, 1517.

64 Funck-Brentano, Frantz, *El Renacimiento,* Buenos Aires, Siglo XX, 1947, p. 348.

65 Gelati, Bruno, *Reflexiones acerca del Renacimiento*, México, Itam 53, 1998, p. 56.

a los ojos de Dios. El hombre barroco no es otra cosa que el hombre católico. Vitoria, Suárez, Vico son sus mejores representantes. Pero, paradójicamente encuentra su mejor y mayor expresión en nuestra América en el denominado barroco americano, esa imbricación entre lo telúrico y lo arribeño, entre lo indio y lo católico, entre colonizador y conquistado, que produjo esta ecúmene indoibérica y un tipo humano: el **criollo**, que se expresa en este *nosotros* que somos: *ni tan español ni tan indio,* como gustaba decir Bolívar.

Este espíritu del Renacimiento anclado en el núcleo espiritual de la Edad Media es el que llega a nuestra América de mano de los conquistadores, que aquí se expande y se ensambla, paradójicamente, en la Argentina de una manera casi perfecta con el espíritu del Romanticismo europeo o Segundo renacimiento que se produce sobre todo en Alemania y en el norte de Italia a principios del siglo XIX (Hegel, Schiller, Schlegel, Pestalozzi, Capponi, el padre Girard), y que traen las masas de inmigrantes, sobre todo italianos, franceses y alemanes. Esto es lo que explica el misterio del "crisol de razas o *melting-pot*" argentino. Un fruto casi perfecto entre inmigración e integración realizada más allá de la dirigencia política y social.

La otra corriente, la Ilustración, que fue la que históricamente primó, la que, en definitiva, se volvió contra el espíritu del Renacimiento, creó un instrumento contundente para su triunfo: *inventó el Estado.*

La idea de **Estado** es ajena a la mentalidad renacentista que se manejaba con un sistema señorial de mecenazgo anclado en la idea mayor de ecúmene que proviene del corazón de la Edad Media, expresada con el término de **cristiandad**. Esto es, la organización social y política al modo cristiano.

El Estado, invento político máximo de la Ilustración, se alza como una instancia neutra entre católicos y protestantes, reduciendo la religión a un uso privado. Esta idea del Estado es tan fuerte, nuclea en sí tanto poder, que en la Ilustración, incluso las iglesias protestantes se identificarán con el Estado. Tanto la luterana-anglicana como la calvinista. Y la que será marginada, por el sistema dominante, será la Iglesia católica, quien seguirá insistiendo en la representación política orgánica del hombre, en contra de la impuesta representación formal, numeral o mecánica del *Estado liberal*. Es sabido que cuan-

do las potencias humanas salen del Estado "orgánico", quedan inevitablemente sujetas al Estado "mecánico". La secuencia natural fue Reforma-Revolución francesa-Revolución Bolchevique-Revolución Tecnocrática y en eso estamos hoy, "*con la ñata sobre vidrio*" mirando qué es lo que otros hacen del mundo y manejados como títeres.

El Renacimiento comenzó en el sur de Europa, en Italia y los pueblos mediterráneos y asumió un humanismo creador (su máximo fruto fue América). Por el contrario en el mundo germánico adoptó, ante todo, la forma religiosa de una rebelión contra la Iglesia católica como lo fue la Reforma. El citado Berdiaeff decía:

> *"El Renacimiento ha sido el punto de partida de los tiempos modernos. Pero la Reforma, las luces de la Ilustración, la Revolución francesa, el positivismo del siglo XIX, el socialismo, el anarquismo, todo eso es la descomposición del Renacimiento, la revelación de las contradicciones intrínsecas del humanismo profano, y el empobrecimiento progresivo de las potencias creadoras del hombre"*.[66]

De los tres de los más reconocidos historiadores de este período, Jules Michelet, uno de sus primeros historiadores en *Renaissance et Reforme* de 1855 extiende su actuación desde el descubrimiento de América (1492) hasta Galileo (1564-1642), en tanto que Jacobo Burckhart en *Die Kultur der Renaissance in Italien* de 1860, lo ubica entre Giotto (1266-1337) hasta Miguel Ángel (1475-1564), mientras que Frantz Funck-Brentano en *El Renacimiento* de 1895 lo limita entre Colón y Copérnico hasta bien entrada la Reforma. Como vemos es demasiado indeterminado el fenómeno, que abarcaría sumando el criterio de estos autores, un período de cuatro siglos.

Los límites del Renacimiento, tanto su comienzo como su finalización, siempre han sido difusos y no existe un criterio unívoco para establecerlos. De todas maneras, sin pecar de arbitrarios, podríamos fijarlos entre la aparición de la *Divina comedia* de Dante Alighieri a comienzos del siglo XIV (1300) hasta la aparición de la Reforma (1517), que coincide con el eclipse de Leonardo, Maquiavelo, Nebrija, Rafael, Durero, Pomponazzi, Reuchlin *et alii*.

El Renacimiento puede ser caracterizado como una vuelta a los clásicos, latinos y griegos, para realizar con ellos una lectura filoló-

---

66 Berdiaeff, Nicolás, *op. cit*., p. 28.

gica, estética y poética. A diferencia de la Edad Media que los leyó –hubo grandes y eminentes lectores: los Padres, Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino– pero lo hicieron en función de la enseñanza de la Iglesia.

De modo tal que no fue ni un sentimiento científico, ni religioso, ni filosófico el que motoriza el Renacimiento sino, sobre todo y principalmente, estético.

Dante se hace acompañar por Virgilio, quien deja de ser el poeta nigromante de la Edad Media, para ser rescatado por Petrarca por el ritmo y la melodía de su latín. Mientras que Aristóteles va a ser criticado por su falta de elocuencia. Pero, en definitiva, Dante es un destacado discípulo de santo Tomás y Petrarca un defensor empedernido –contra los "modernos de la doble verdad", religión y ciencia–, de la tesis escolástica de "una sola verdad".

La significación del Renacimiento fue la idea de representar en forma distintiva, esto es, en forma clara y evidente con el ejemplo vivo de sus grandes investigadores y artistas, el valor autónomo de la cultura del hombre. Y así se desprendió de la subordinación del sujeto medieval a la comunidad de la Iglesia, exacerbando un individualismo exagerado que luego tendrá consecuencias sobre la Ilustración y la modernidad. Los artistas comienzan a firmar sus obras. Pero lo interesante es que, al mismo tiempo, se opone a la idea protestante de profesionalismo. Al respecto, Ernst Troeltsch en *Renaissance und Reformation* de 1913 explica que el Renacimiento ignora la idea de profesión y todo encadenamiento al esquematismo profesional burgués. Su idea, por el contrario, es la del *gentiluomo,* el hombre de la libertad de espíritu y cultura; pero su defecto es el de la intención individualista de la cultura al haberse despegado de la idea de comunidad.

El asunto del Renacimiento es casi infinito, pues se lo ha considerado desde los puntos de vista más dispares; nosotros nos hemos limitado solo a dos aspectos: sus orígenes y su herencia.

Notas sobre estética

A mi hija Matilde, que está en la búsqueda

Rasgos de la obra de arte

Es sabido que el hombre en la vida práctica (= πραχις, práxis), cuando actúa, puede orientarse: tanto hacia un bien propio de él, algo que tiene que ver con la conducta, con el obrar, dominios de la política y la ética; como hacia la creación o fabricación de cosas, lo que tiene que ver con la producción, con el hacer, dominio del arte. A esto último los griegos denominaban ποιεσις (= póiesis), de donde viene *acción poética* o *creadora*.

El origen de la obra de arte está, entonces, en la praxis del hombre y dentro de ésta, en la póiesis, en el hacer. De ahí que la responsabilidad del artista es saber hacer bien las cosas que hace, debe poseer la capacidad y el hábito conducente a la perfección, al acabamiento de las cosas que hace.

Desde hace 25 siglos y atribuida a Platón se viene repitiendo en la tradición filosófica de Occidente que la belleza es el esplendor de la verdad (*splendor veri*). Esta frase encierra dos términos, *splendor* y *veritas.* El esplendor no es un resplandor difuso sino un fulgor de luz que emana de la cosa bella, y la verdad es lo que brilla. La obra de arte es entonces aquello a través de lo cual brilla la verdad. Y para los griegos la verdad (= αληθεια, *alétheia*), significa "desocultamiento", "develar", "correr el velo" que cubre la esencia de las cosas. Y es este *des-ocultar* que produce la obra de arte el que le hace afirmar a Heidegger:

> *"En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. La obra de arte abre a su modo el ser del ente".*[67]

---

67 Heidegger, M., *Arte y poesía*, México, FCE, 1978, p. 68.

Pero, ¿cómo es, cómo se produce este enraizamiento de la obra de arte con la verdad? Esta es la cuestión del millón, y acá, "*cada maestro con su librito*".

En nuestra opinión, la obra de arte expresa la verdad en forma simbólica, esto quiere decir que remite a algo que está más allá de lo que presenta. La obra de arte *re-presenta* algo, presenta de otra manera las cosas tal como se dan a la mirada vulgar, la trasciende. Incluso el arte no figurativo, no representativo, a pesar de la intención de sus cultores también representa. Al menos intenta ser la representación de la no-representación. Y dado que el arte –como todo símbolo– es un signo arbitrario (cada pintor pinta lo mismo pero distinto), se distingue de la señal, que es un signo natural, vgr., la nube es señal de lluvia. Y como la captación del símbolo sólo es posible por analogía, de igual forma, el acceso a la obra de arte se realiza por el mismo medio, de modo indirecto.

Debido a su carácter simbólico es que la obra de arte vincula lo singular con lo universal, lo contingente con lo necesario. Es en la conocida definición de Hegel: "*Expresión sensible de la Idea*", presenta en lo sensible lo suprasensible.

> *"Entonces, en la obra de arte no se trata de la reproducción de los entes singulares existentes, sino, al contrario, de la representación de la esencia general de las cosas",*

nos viene a decir, a su vez, Heidegger.[68]

Y en la tarea de comprender la obra de arte como símbolo, en su decodificación interviene la hermenéutica, la ciencia de la interpretación, donde se destaca el agudo filósofo mexicano Mauricio Beuchot:

> *"Si la hermenéutica ha tenido como labor acercar y casi conjuntar la comprensión y la explicación aplicada a las obras del arte, hace que ellas nos den una comprensión (un sentido) pero también una explicación (una referencia). Ponen ante nuestro intelecto algo que nos da un sentido y una referencia a ciertos aspectos humanos que son universales".*[69]

---

68 Heidegger, M., *op. cit, ut supra,* p. 64.

69 Beuchot, M., "Estética y hermenéutica analógica", en *Logos*, N°88, México, enero-abril de 2002.

De este modo, cuando ante la obra de arte que por bella place a los sentidos, sobre todo la vista y el oído, podemos gozarnos comprendiéndola sin perder la referencia, llegamos a la representación plena, al unir en un solo acto comprensión y explicación.

Existe además de acceso intelectual a la obra de arte, una aproximación emocional que se ubica en el observador. El *splendor* se aprecia, sobre todo, en las grandes obras de arte, se traduce en conmoción del observador. La obra de arte lo saca a uno de la trivialidad, de la cotidianeidad, nos transporta a otro mundo, más trascendente o más profundo. Esto lo llamó Aristóteles καθαρσις (= *catharsis*). Claro está, que él le dio una connotación moral como expurgación de las pasiones. Pero el hecho cierto es que una obra de arte se valora por su mayor o menor conmoción. Pensemos en los efectos de la *Antígona* de Sófocles, cuya protagonista muere en desafío al poder político por ser fiel a la ley divina y a la piedad fraterna. Cómo nos conmueve una sinfonía, un cuadro, una escultura, un film, una danza bien bailada y las cientos de expresiones estéticas cuando están acabadas.

Principios que fundan el juicio estético

Decían los antiguos filósofos que el juicio es el lugar de la verdad lógica porque, en él, el hombre afirma o niega una relación entre dos términos, sujeto y predicado, que cuando es conforme a la realidad expresa la verdad y cuando es inadecuada se transforma en un error.

Si hablamos de estética es entonces el *juicio estético* el lugar a partir del cual conocemos. Y, ¿en que consiste el juicio estético? Es aquel que emiten tanto el creador o artista como el observador o crítico de arte. De modo que un juicio estético es el que permite hacer arte o reconocerlo como tal.

Este juicio no puede tener el carácter de universal y necesario como el juicio de las ciencias duras, física, matemática, química, etc., cuyos juicios son siempre unívocos. Esto es, no permiten más que una sola interpretación: así, en todo el mundo y para todo el mundo 2 + 2 son 4, el frío contrae, el calor dilata, H_2O es la fórmula del agua. Si hablamos de conceptos unívocos, son aquellos términos que se aplican de manera idéntica a varios sujetos, vgr., hombre a Juan, a Pedro o a Diego.

Tampoco el juicio estético puede quedarse en la vaguedad, la ambigüedad, la imprecisión del juicio equívoco, propio de la mera opinión a que hoy nos somete todos los días la "patria locutora" *massmediática*, donde no existe ningún criterio entre lo bello y lo feo, lo vulgar y lo delicado, lo *kitsch* y lo digno. En definitiva, el juicio equívoco implica desconocimiento. El término equívoco se aplica a diversos sujetos pero en un sentido totalmente diferente, vgr., el nombre "toro" se aplica tanto a la constelación celeste como al animal.

La única posibilidad que tiene, entonces, el juicio estético es ser **analógico**. ¿Qué quiere decir esto? Que se aplica a diversos sujetos en un sentido ni totalmente idéntico (unívoco) ni totalmente diferente (equívoco) sino en parte *ídem* y en parte diversa, vgr., el concepto de salud se aplica al alimento, al cuerpo y a la cara. Así el alimento la produce, el cuerpo la posee y la cara la expresa, o la belleza en la pintura, donde el pintor la produce, el cuadro la posee y el observador la aprecia.

Históricamente, el conocimiento por analogía (que nace con Aristóteles y recorre toda la filosofía perenne hasta nuestros días), fue dejado de lado por el racionalismo ilustrado por "oscurantista", pues él muestra que no se debe sobrevalorar la razón humana, y hoy, por causa inversa, *il pensiero débole* postmoderno, desencantado de la modernidad, lo desprecia porque el conocimiento analógico defiende la razonabilidad.

En la práctica una concepción univocista del ente (de la realidad) lleva a una concepción rígida y despótica, mientras que una concepción equivocista desemboca en el desorden y el caos. Una vez más apreciamos cómo el equilibrio en las cosas de la vida es siempre la tensión más difícil de mantener.

El conocimiento analógico deja siempre algo incognoscible, en la oscuridad, pero permite sin embargo establecer algunos contornos que hacen posible determinar qué obra es bella y cuál no lo es. Es que la idea de analogía está fundada en la metafísica como estudio de la naturaleza del ente en tanto ente y los atributos que como tal le pertenecen. Y es la genial intuición de Aristóteles que extrajo de la índole más propia del ente la idea de analogía, pues el ente mismo es análogo:

"El ente puede darse de muchas maneras (το ον λεγεται πολλαως)".[70]

Puede decirse de muchas maneras, tiene muchos significados, como son diversas las maneras de conocer o de acceder a los distintos modos de ser del ente. Así, todo lo que es (ente) en la medida en que existe (*actus essendi*) participa del ser (*esse*). El ser es el que hace ser al ente y el ente es el que tiene ser.

La noción de ente se aplica a todo lo real y posible, tanto a la sustancia como al accidente, pero de manera diversa. Así, el ente en lo real existe en acto, y en lo posible en potencia. En la sustancia en sí y en el accidente en otro.

Además, en el dominio de nuestra experiencia comprobamos que todos los seres son, pero son diversos, distintos. Todos para llegar a ser participan del ser (existen) pero participan de diversa manera, sea como sustancia o accidente, como acto o potencia.

El juicio estético está fundado sobre la noción de ente que, además de analógico, es parcialmente incognoscible por aquello que afirmaba Nicolai Hartmann: *"El ente tiene un plus no conocido que el hombre ignora y no puede conocer"*. Es que la realidad no es blanco o negro sino que pinta gris sobre gris y eso nos enseña la universalidad de la analogía del ente.

Criterios estéticos

Mucho se ha discutido desde siempre si existen o no criterios o pautas para determinar el carácter de lo bello.

El primer aspecto que se destaca es el puramente formal de la "normatividad artística" en donde la simetría, el orden, la armonía, la claridad, la proporcionalidad, el equilibrio, la unidad en la multiplicidad o integridad, hacen a la construcción formal de toda obra de arte. Pero esto no alcanza, pues hay arte más allá de estos criterios formales, útiles sólo en la configuración sensible de la obra de arte. Sirven, en todo caso, para "poner en obra" pero no especifican a la obra como bella. En una palabra, estos rasgos no alcanzan para definirla. Así lo afirma también el eminente filósofo Luis Juan Guerrero:

70 Aristóteles, *Metafísica*, 1003 a, 33. También en *Tópicos*, 107 a 3-17.

> *"No pretendemos convertir, como tantos tratadistas modernos del clasicismo, a este esplendor estético en una claridad conceptual".*[71]

Realizar una obra de arte utilizando, incluso adecuadamente, los instrumentos que le son dados al artista para "ponerla en obra", no nos garantiza por sí mismos la belleza de la obra. Así, todas las pautas que la historia del arte nos ofrece en su decurso son condiciones necesarias para el establecimiento de un producto estético, pero, no son condiciones suficientes, no alcanzan para lograrlo. Es que el *splendor veri* no se deja reducir totalmente a la definición conceptual.[72]

Como ya hemos visto en el juicio estético lo bello no se deja asir fácilmente y de manera unívoca, sino que hunde sus raíces –como todo lo que es– en el ser.

Esta compenetración entre ser y belleza viene siendo estudiada desde la época de Platón hasta nuestros días por infinidad de autores entre los que se destacan, para sólo citar algunos, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura, Leonardo da Vinci, Hegel, Scheler, Roig Gironella y Heidegger.

Al sostener que lo bello y el ser se compenetran de tal manera que *se convierten* (*ens et pulchrum convertuntur*), lo bello adquiere por sí mismo el carácter trascendental, esto es, va más allá de toda categoría, no es un género, como no lo es el ser, y por lo tanto no

---

71 Guerrero, Luis Juan, *Qué es la belleza*, Buenos Aires, Columba, 1954, p. 64. Filósofo argentino (1896-1957). Doctorado en la Universidad de Zurich (1926), se destacó por su meditación continuada sobre la obra de arte. Su principal trabajo es *Revelación y acogimiento de la obra de arte* (Losada, 1956). Las autoridades culturales del golpe de Estado que derrocó a Perón en 1955 lo dejaron cesante de su cátedra junto a destacados filósofos como Diego Pró, Miguel Ángel Virasoro, Nimio de Anquín, Eugenio Pucciarelli y tantos otros, perseguidos por José Luis Romero, el *Catón* de la "revolución libertadora", hermano del capitán filósofo Francisco Romero y padre del "progresista" historiador homónimo, apoltronado desde niño en la Universidad de Buenos Aires.

72 No podemos dejar de referirnos a la definición de lo bello según Kant como *aquello que gusta sin conceptos*. Esto es, aquello que produce placer ajeno a todo interés. Así el juicio del gusto como facultad de juzgar lo bello se apoya en el sentimiento de agrado o desagrado experimentado por el sujeto. Pero, aclara Kant, que una cosa no es bella porque me agrade (por el propio y personal gusto de los sentidos) sino que me agrada porque es bella (cuando el sujeto atribuye a los demás el mismo placer). Y así entonces, se habla de la belleza como una cualidad de las cosas. (Cfr. *Crítica del juicio*, –Analítica de lo bello–, parágrafo 7).

puede ser lógicamente definido. La definición lógica es la que se realiza por género y diferencia específica y en ella se capta la esencia del ente, pero el ser no se confunde con el ente y no puede ser definido por la esencia. Error este último del esencialismo. De modo tal que podemos describir, barruntar, mostrar la presencia de lo bello pero no podemos definirlo conceptualmente. Así como no podemos saber todo acerca del ser del ente.

Hace ya muchos años sosteníamos que lo bello como esplendor de la verdad manifiesta no sólo la αληθεια (= *alétheia,* verdad, revelación), la presencia del ser, sino que lo hace en tanto acabado o perfecto, esto es, en tanto que bueno αγαθος (= *agathós*, bueno), como objeto de deleite.[73]

Lo bello está más allá de una relación intelectual como la que nos proporciona la verdad sino que, además, es una relación que nos produce goce y placer.

Es así que lo bello transcendental desasosiega al artista como una aspiración que se esfuerza en realizar, y que siempre supera sus capacidades. Por eso no le satisface muchas veces lo que realiza. Hoy para el artista no-representativo el mundo físico le es insuficiente, intenta superar la forma y la materia. Esa insatisfacción lo lleva a buscar, búsqueda que se aquietará cuando encuentre la expresión acabada.

Y este es el misterio del arte.

---

73 Buela, Alberto, *El ente y los transcendentales*, Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1972, p. 26.



La relación con el pasado

(Filosofía de la historia)

Nuestra relación personal con el pasado se da a través de la **memoria**, que es aquella capacidad por la cual recordamos lo sucedido desde nuestra subjetividad.

La otra relación con el pasado, la científica, nos la brinda la ciencia de la **historia** que, a través de testimonios y documentos, intenta una interpretación objetiva de dicho pasado. Quien dice ciencia, dice conocimiento sistemático.

Así memoria e historia son formas distintas de entender el pasado. En un Estado de derecho aquello que forma al ciudadano es la historia, al contrario de lo que sucede hoy en nuestros Estados democráticos posmodernos de corte político socialdemócratas, donde la exaltación de la memoria prima por sobre la historia.

Cabe distinguir acá que la memoria a la que criticamos no es la memoria popular, la memoria de todo un pueblo encarnada en sus tradiciones y valores permanentes, sino la memoria parcial e interesada de los *lobbies* que buscan poner la historia a su servicio.

Así la memoria se mantiene mediante conmemoraciones, actos, homenajes, mientras que la historia exige investigación, trabajo de atenerse a los hechos, esfuerzo constante y la más de las veces tedioso.

La historia y su método pasan por distintas etapas: a) *heurística*, que es la búsqueda de los testimonios; b) la *crítica*, que realiza el análisis de las fuentes; c) la *síntesis*, que pone en orden lo recabado y d) la *exposición*, que debe ser clara, sencilla y acompañada del aparato erudito.

El historiador tiene que realizar todo el esfuerzo posible por desvincular sus juicios de sus prejuicios e intentar superar la subjetividad. De ahí que sea sumamente importante la idea aportada por la fenomenología de *verificación intersubjetiva* según la cual se puede

hablar de objetividad sólo cuando sobre un mismo hecho (lo sucedido = *res gestae*) se produce una coincidencia mínima del *juicio de los pares* (conocimiento de ese suceder = *rerum gestarum*) que en el caso de la historia es el juicio de los historiadores.

Sostiene Alain de Benoist:

> *"Cuando la relación con el pasado avanza por el camino de la memoria, nada le importa la verdad histórica. Le basta con decir: ¡Acuérdate!"*.[74]

Con el recurso a la memoria se trata de que el pasado esté siempre presente, que el pasado no pase sino que esté siempre vivo, siempre "ahí".

Como cuenta muy bien Javier Esparza recordando la denominada polémica de los historiadores, entre Jürgen Habermas y Ernest Nolte, donde este último quería tomar distancia y así poder historiar la Segunda Guerra Mundial y aquel primero sostenía que el nazismo estuviera siempre presente. Fue así que Nolte deploró *"ese pasado que no pasa"* como un daño al logro de la unidad alemana.

Uno de los rasgos de la posmodernidad es el reemplazo cada vez más de la historia por la memoria. Es que ésta es más atractiva y aquella más ardua, pues la memoria tiene el condimento de la imaginación. Además la memoria privilegia la visión de la víctima. Y en una sociedad como la de hoy en donde los Estados otorgan a los ciudadanos infinitos "derechos incumplibles", el recurso a la memoria les ofrece el simulacro de la reparación. Los ejemplos son tantos y tan recientes que se los dejamos a elección del lector.[75]

En esta parodia de felicidad postmoderna en donde lo único que se nos prohíbe es ser infelices, como bien denunció fray Beto respecto de la nueva Constitución del Brasil, la aliada es la vieja idea romana de *damnatio memoriae,* la condena y destrucción del pasado.

---

74 Benoist, Alain de, "Enfrentarse con la historia", revista *El manifiesto*, N°3, Barcelona, 2005.

75 El profesor Alfredo Mason en carta personal comentando el presente artículo desnuda un mecanismo perverso de la memoria en su utilización político-cultural: "*Fíjate una cosa, si la preocupación es mantener viva la memoria de los compañeros que por sus ideales fueron perseguidos y desaparecidos, ¿por qué recordarlos por lo que nunca quisieron ser? Pues recordarlos por* 'desaparecidos' *y no hacerlo como* 'compañeros peronistas' *que se entregaron a la causa del pueblo hasta el final es negar la esencia misma de la cuestión*".

Donde se condena el recuerdo de un hombre público prohibiendo pronunciar su nombre, como ocurrió con Perón en el golpe de 1955, borrando su nombre o retirando sus estatuas, como acaban de hacer en España con Franco o descolgando cuadros, como sucedió aquí hace muy poco.

La *damnatio memoriae* es otro de los simulacros políticos más utilizados últimamente y de menor eficacia real, pues si funcionara no nos tendríamos que acordar de aquellos que se pretende borrar de la memoria. Pero… *"conforma a la gilada"*, como diría un reo.

La historia como *magistra vitae* según la definiera Cicerón, como la formadora del hombre y, sobre todo, del ciudadano, pues sólo ella le muestra su pertenencia real, ha dejado paso cada vez más a la memoria, en donde el ciudadano ha sido transformado en "público consumidor". Consume y compra no sólo alimentos sino relatos interesados de "las memorias" que terminan alienando su espíritu.

De modo tal que como la memoria está siempre escrita a favor del narrador, ella transforma muchas veces al victimario en víctima según sea quien la narre. Así los judíos, con el mitema por antonomasia del siglo XX, se presentan siempre como los perseguidos por todos; el indigenismo presentará a nuestros pampas como angelicales perseguidos por el opresor blanco; los ingleses del carnicero general Kimberley persiguiendo a los bóers para liberar a Suráfrica; los turcos persiguiendo a los bárbaros de los cristianos armenios; las madres de la plaza de Mayo monopolizando el sufrimiento de todos los argentinos y, desde hace un siglo, los yanquis sacrificándose por todo el mundo para hacer, por la guerra, "la democracia a palos".

A los poderes mundiales, a los poderes indirectos que gobiernan este mundo *a piacere,* más allá de los parlamentos nacionales y de los grandilocuentes gestos de algún gobernante infatuado, les es funcional la categoría de *memoria político-cultural* porque ella, al estar más allá de cualquier examen crítico, permite una recreación permanente de relatos míticos, los cuales no sólo oscurecen los hechos reales y tal como han sucedido (revelación reservada a la historia), sino que "estas memorias" logran desviar a los pueblos (entreteniéndolos con debates culturales) de su verdadero objetivo: la construcción de un poder nacional o regional autónomo y soberano. El asunto es lograr

que nuestras comunidades, nuestros pueblos no se pregunten por la naturaleza del poder, cómo se construye y cómo se conquista, ni cuestionen a quienes lo ejercen.

No *al ñudo* un marxista lúcido como el esloveno Slavoj Zizek pudo afirmar que en nuestra época el discurso sobre el poder ha sido reemplazado por el discurso cultural, con lo cual los que ostentan el poder siguen haciendo lo que quieren a espaldas y a costillas de los pueblos sometidos a sus designios.

En este mismo sentido otro marxista de origen argentino pero yanqui por adopción, uno de los primeros estudiosos universitarios del peronismo, el sociólogo Mark Falcoff acaba de afirmar:

> *"La repentina resurrección de la izquierda en la región (Suramérica) es un evento más cultural que estrictamente político"*.

El desencantamiento de la sexualidad

A Pedro Godoy, un chileno insobornable

Hace ya medio siglo el filósofo marxista, renegador del marxismo y cofundador con Jean Paul Sartre de la revista *Temps Modernes,* Maurice Merlau-Ponty (1908-1961) rescataba la idea de cuerpo propio como un todo psicofísico que se hace en la incertidumbre de la vida, en su magistral obra *Fenomenología de la percepción,* pretendiendo superar la dicotomía alma-cuerpo o más precisamente *res cogitans-res extensa* que su compatriota, René Descartes, había impuesto en el nacimiento de la modernidad para explicar la naturaleza del hombre.

Es el mismo autor francés que en un artículo imperdible –"Mundo clásico y mundo moderno"– nos dice que:

> *"Los modernos no tienen ni el dogmatismo ni la seguridad de los clásicos, ya se trate de arte, conocimiento o acción. Tienen otro dogmatismo: eliminar el misterio en el conocimiento del hombre".*

El misterio en el caso que nos ocupa es la vinculación intrínseca entre sexualidad y fecundidad.

Antes que nada conviene aclarar que el tema del sexo que vamos a tratar plantea lo que llama Hegel una "situación diplomática", donde las palabras, en este caso sexo, significan por lo menos dos cosas y donde las cosas no se dejan nombrar por una sola palabra.

Nosotros, que caímos a la existencia inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial y que fuimos formados, o mejor *des-formados* por todo el ideario aliado, tenemos que hacer un gran esfuerzo intelectual para comprender la ligazón entre sexualidad y fecundidad.

El sexo, a pesar de lo que se nos enseñaba en contrario, desde siempre se nos presentó como "el sumo placer". Ni qué decir con su

vinculación a la "hombría", porque el que no "debutaba" en tiempo y forma era un gil o cosas peores. ¡Quién no recuerda los baños con permanganato!

Todo esto para mostrar que no estamos escribiendo desde la mojigatería o la gazmoñería, sino desde un pensamiento situado.

La modernidad, al quebrar la idea clásica de hombre como unidad de cuerpo y alma, y reservarle al primero la medida y a la segunda el pensamiento, destruyó la unidad intrínseca entre sexualidad y fecundidad.

El sexo se redujo al cuerpo y pasó a ser, entonces, cuantificable, mensurable. Comenzó un proceso de 300 años de perfeccionamiento sexual. Las técnicas y sus instrumentos cada vez más sofisticados lograron escindir radicalmente sexualidad de fecundidad.

Así llegamos a nuestros días en donde preservativos para todos los gustos y de una textura extraordinaria nos hacen admirar nuestra potencia viril que antes funcionaba con esas "cámaras de bicicleta" que eran los antiguos profilácticos.

El sexo está limitado a eso, al goce y satisfacción. Este es el sexo como facultad gimnástica. Se banaliza la sexualidad al alentar su práctica precoz, que la limita, en general, a una gestualidad física.

Este sexo tiene dos problemas: el sida, que es mortal; y el embarazo adolescente, que es social, ya que deja como consecuencia madres jóvenes solteras por doquier con hijos a cuestas.

¿Cómo se lo previene? Con las pastillas anticonceptivas y el condón repartido por millones desde el Estado. ¿Cómo se lo resuelve si no surtieron efecto? Con la legalización del aborto.

Se quiere desde el Estado en forma legítima, por ello se busca la sanción de las leyes abortivas, combatir la enfermedad mortal y social.

Ya está. Aparentemente el tema quedó resuelto.

El pensamiento "progresista" (así se caracteriza al pensamiento laico moderno de hoy) encuentra un solo obstáculo. El de la Iglesia católica "troglodita y reaccionaria" que dice: "No".

Pero este laicismo progresista ya no es un elemento neutro que abre espacios de libertad como lo fue en la época de sus padres fundadores (Diderot, Voltaire *et alii*), sino que se transformó en una ideología –la izquierda progresista socialdemócrata– que se impone

por la política y no concede espacios públicos a otras versiones que lo opugnan.

Pero, ¿por qué la Iglesia dice "no"? Apoyada en dos *petitio principii:* la castidad y la fidelidad. Sabe que es imposible eliminar el misterio en el conocimiento del hombre y, que en este tema puntual, el misterio está en la relación intrínseca entre sexualidad y fecundidad.

Los adelantos tecnológicos han separado ambos aspectos y los piensan como distintos. Esto responde al cambio radical introducido por Descartes en la antropología cuando escindió en el hombre *res cogitans* de *res extensa* y lo transformó en un "sujeto".

Este cambio antropológico parece irreversible. Hoy el sexo está, de hecho y de derecho, escindido de la fecundidad, de ahí la nivelación de todas las experiencias sexuales. El igualitarismo en este dominio hace que todas valgan lo mismo, todas tienen el mismo valor. Las relaciones heterosexuales, homosexuales, bisexuales, zoofílicas o autosatisfactorias, se tornan equivalentes. Todo está permitido en función del mayor goce.

El escritor Abel Posse en un reciente y espléndido artículo "El sida y la enfermedad espiritual" ha remarcado esta diferencia:

> *"Se combate legítimamente la enfermedad física sin reparar en la enfermedad espiritual y metafísica de la permisividad. Estamos sumidos en la incómoda peripecia del impudor".*[76]

Es que el sexo toca el dominio más profundo de la privacidad.[77] Allí está la raíz de la eternidad del hombre al decir de Aristóteles: *Cuando un hombre engendra a un hombre.* El reparto burdo y millonario de preservativos por parte de los ministerios de salud en muchos países del mundo quiebra la inocencia de miles y miles de niños y adolescentes, elimina el tema del misterio en la sexualidad. Al alentar indirectamente la precocidad sexual (porque algo tiene que hacer

---

76 La crítica de Posse apoyada en las categorías de permisividad e impudicia se mueve en el territorio de los moralizadores al estilo de Miguel de Montaigne. Nuestra posición no la invalida, pero se apoya en la escisión entre sexualidad y fecundidad, lo que conduce al *desencantamiento* del sexo.

77 Sobre este tema de la privacidad tan personal viene a cuento una anécdota que le sucedió al eximio filósofo cordobés Nimio de Anquín, cuando ya mayor, su médico le sugirió un tacto rectal, a lo que respondió: "*No, el ser no me lo tocan*".

un niño con el preservativo o una niña con la píldora anticonceptiva), lo que producen es el *desencantamiento del sexo.*

Se pierde de una vez para siempre ese encantamiento de hacer el amor con el ser amado pensando no sólo en el placer sino también en lo que vendrá. Que no se limita a los hijos (*fecundidad biológica*) sino al proyecto en conjunto de construir un futuro (*fecundidad existencial*). El sexo abre el sentido de la vida en común.[78]

El sexo no se agota en la fertilidad biológica del matrimonio. Esto lo observó magistralmente el filósofo Max Scheler al comentar una observación del historiador romano Tácito:

> *"Cuando las mujeres germanas no ven en el marido más que el padre de sus hijos, reducen el matrimonio a una forma de reproducción".*[79]

Esta misma definición de marido la hacen comúnmente las mujeres divorciadas de sus "ex", cuando el amor entre ambos ya partió.

---

78 Sobre esta relación tan íntima entre sexualidad y fecundidad existencial nos comenta el sociólogo Martín María Crespo: *"Esta es la raíz de la frustración que se experimenta cuando, aun queriendo y teniendo hijos, es decir alcanzando la fecundidad biológica, la unión de la carne no alcanza su plenitud en la fecundidad existencial. Fecundidad que se verifica en el mutuo crecimiento y perfeccionamiento en el amor, en el reconocimiento de un común sentido, en definitiva, en el amor al Destino del otro. ´Nadie puede decir que ama al otro si no ama su Destino´ (Luigi Giussani). ¿Quién diría que la unión carnal, por su propia naturaleza, nos encamina al encuentro con nuestro Destino? Esto sólo se hace más comprensible desde el misterio de la Encarnación. Se trata del mismo Misterio pero al "verre": es la carne que se diviniza, se une a su Creador. Así entendida, la unión de la carne nos ata al suelo por la fecundidad biológica y también nos ata al Cielo –nuestro Destino– por la fecundidad existencial. Esta prodigalidad, esta sobreabundancia que nos ha sido dada con el Don de la vida, no puede menos que estallar en un buen y simultáneo orgasmo: es la unión plena de los que se aman con el Cosmos y su Destino. Y si no lo logra es por la crisis de sentido, el vacío existencial que carcome cada vez más nuestras vidas despotenciándolas, quitándoles fertilidad y fecundidad, virilidad y femineidad; hundiéndonos en el tedio, la banalidad y la acedia. ¡¡Qué vida de mierda!! ¡¡Qué desolación!! Dejamos de ser descendientes de ángeles, co-creadores que siguen la huella de la fecundidad divina, para transformarnos en aun menos que mera naturaleza indiferenciada. Porque el hombre rebajado e igualado es menos que naturaleza, ya que ésta aunque imperfecta lleva la huella de su Creador".*
Otro sociólogo, el *Chino* Carlos Fernández, comenta al respecto: *"La clave de tu proposición filosófica está en la ampliación de la noción de fecundidad, que trasciende el mero experimento biológico de tener hijos. Este razonamiento no es disidente, es dialéctico; por tanto superior en la escala de valores".*

79 Scheler, Max, *Esencia y forma de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 242.

La fecundidad existencial es el fundamento más profundo del sentido y significación del sexo.

El acto sexual no se agota en sí mismo como sucede con “*los otros goces*”, una buena comida, una pieza de teatro o cine, la observación de un cuadro o una escultura, o la audición de una buena sinfonía. La sexualidad plena exige la existencia de un proyecto. El sexo exige fecundidad, que a su vez no se limita a la fecundidad física. El sexo ocasional, pasajero o prostibular, termina en el sabor amargo de encontrarse en una soledad mayor al concluir.

Así lo entendieron los griegos. Con el sexo unitivo del mito del Andrógino, magistralmente narrado por Platón en su famoso *Banquete*, una parte busca a la otra para descansar en ella y por el solo hecho de estar con ella.

Vemos entonces que cuando decimos sexo, decimos goce, pero también decimos unión y fecundidad.

Del maestro y la escuela

(Pedagogía)

Un último artículo del exrector de la Universidad de Buenos Aires, Guillermo Jaim Etcheverry, sobre el tema de los maestros y su función nos da pie a la presente meditación.

Afirma Jaim que los maestros pretenden imponerse a sus alumnos reclamando silencio y respeto porque consideran que ellos son los que saben, pero la sociedad actual es partidaria de la "escuela café" donde desaparece la distinción entre profesores y alumnos y todos se escuchan por igual.

El gravísimo error de Jaim es confundir saber con sabiduría. La visión que tiene del maestro como portavoz del saber es la versión iluminista de lo que debe ser un profesor. Esto es, aquel que porque sabe, hace callar al resto cuando habla. Nada más alejado del prístino y genuino sentido del maestro.

Maestro es, antes que nada, aquel que se destaca por sus méritos relevantes entre los suyos. Este sentido se conserva aun cuando hablamos de *una obra maestra*. La versión que nos da Jaim es la del maestro como un cúmulo de conocimientos, la del maestro del saber enciclopédico de la Ilustración, la del maestro impoluto y exteriormente serio y reposado pero que, íntimamente, puede ser un pervertido. Esta doblez es la que permitió y avaló la ideología demoliberal en la escuela desde la Ley 1420. Y Jaim cae en eso al distinguir en el maestro, entre el discurso personal, por un lado, y el discurso docente, por otro.

Este es el discurso típico de la modernidad que llegó a nosotros luego de Caseros, esto es, a mediados del siglo XIX y que plasma en la educación la dicotomía cartesiana en la concepción del hombre, por un lado como *res cogitans* y por otro como *res extensa*.

El maestro, como lo fueron, entre otros, Mariano Cabezón, que lo vino a encarar a Juan Manuel de Rosas desde su Salta nativa, pre-

dica con el ejemplo. Él es antes que nada modelo a seguir. Modelo de vida, modelo de existencia. Los alumnos saben esto. El respeto no se funda en el saber, se funda en la sabiduría. Por eso decía el cura Castellani, un poco en chiste y un poco en serio: *el que se salva sabe y el que no, no sabe nada.*[80] El saber muchas cosas no significa, ni es *conditio sine qua non,* que uno logre la sabiduría. De la misma manera que esta no se logra por el hecho de saber muchas cosas.

Ciertamente que el maestro sabe cosas que los alumnos ignoran, que sabe incluso muchas más cosas que sus alumnos, que conoce mayor cantidad de disciplinas, pero lo que hace del maestro un maestro es su sabiduría. Esto es, el saber encarnado en su existencia. Esto es lo que genera la *auctoritas* que podemos definir como el crédito de que goza una persona por su sabiduría o virtud y es gracias a ella que el maestro puede tener *potestas,* poder, como capacidad de exigir obediencia a los otros, en este caso, a los alumnos que guarden silencio.

Vemos así como las categorías de respeto y silencio que Jaim reclama de los alumnos y, erróneamente, lo funda en el conocimiento del maestro, se fundamentan primero en la autoridad y segundo en el poder que ésta funda.

Hoy los más avisados pedagogos están ya hablando del maestro como "modelo lector", esto es, que el maestro lea y no tan solo haga leer, mientras él pasa las notas en el libro de actas.

El maestro como modelo está implicado él mismo en su discurso, rompe esa dicotomía entre discurso personal y discurso docente. Y esa unidad entre el decir y el hacer, entre el ser y el existir, entre el obrar y el predicar es la que, incluso sin saberlo, reclaman los alumnos, sobre todo los adolescentes. Ellos buscan modelos en quienes reflejarse, que si no los hallan en la escuela los encuentran en la televisión.

Viejos maestros nuestros, que estaban *todo entero en la clase,* no una parte. *Olivetto*, el rey del metro, porque con éste, nos azotaba la punta de los dedos cuando hacíamos un macana. Y nadie se sintió discriminado. *Urquía*, el de la sabiduría, su sola presencia imponía respeto y escondida admiración. *Noli*, el de la bonachona caricia, la

80 Extraída de una antigua copla española.

"señorita Calderón de la Barca", la de la comprensión casi absoluta. Y así como lo relatamos nosotros surcados por la emoción del recuerdo, está la de tantos y tantos otros, como la señorita *Rosa*, del payador *Víctor Velázquez*, que pueden decir lo mismo.

Esta sabiduría magistral descripta por Albicerio de Cartago como la ciencia de las cosas humanas y divinas (*sapientiam rerum humanarum dvinarumque scientiam*) es la que recupera san Agustín, el africano, en su tratado *De Magistro* y que nuestros maestros heredaron hasta bien entrado el siglo XX.

Tan difícil es darse cuenta que la falla de nuestra escuela está aquí, que *"la culpa no la tiene el chancho sino quien le da de comer"*. Los sindicatos de docentes, de maestros, de educadores tienen que tomar el toro por las astas y recordando con Heráclito de Éfeso que *mucha erudición no enseña comprensión*, exigir a los poderes públicos que la capacitación docente se dirija a la sabiduría del maestro y no a su mayor erudición.

Una consideración sobre la escuela

La escuela, cuyo término viene del latino *schola*, el que a su vez viene del griego σχολη (= sjolé), significa "ocio". Antes que cualquier otra cosa, la escuela es el *lugar del ocio.* Si se quiere, "el lugar donde no se hace nada". Nada de útil, nada que no tenga su fin en sí mismo. Nada en vista a otra cosa que no sea la formación, *la paidéia,* del propio educando. El carácter de útil, la utilidad, viene después de la escuela y es, en general, una preocupación de los padres. Una vez que se terminó la escuela, se verá si sus enseñanzas son útiles o no.

Pero la escuela no es otra cosa que el lugar para aprender en el ocio. Es el disfrutar jugando en el aprendizaje, un aprendizaje que vale por sí mismo y no en vista a otra cosa. Este aprender es "por nada". Tiene un fin en sí mismo que es el acceso a la sabiduría. El saber puede venir o no.

Se quejan muchos maestros hoy por la falta de disciplina que se instaló en "las escuelas-café" del EGB y el Polimodal, la eliminación de las amonestaciones, los aplazos y las expulsiones, pero la raíz no está en la mayor punición del alumno sino en la incapacidad del

maestro de ejercer sabiduría, esto es, el *saber sapiencial* que une teoría y práctica a través de una experiencia de vida. Y es ese saber sapiencial el que le va a permitir al maestro castigar o premiar al alumno, para bien de él, como corresponde y en el tiempo oportuno.

Consumidores de juventud

(Medicina)

Durante dos días los *mass media* argentinos nos atiborraron con todo lujo de detalles acerca del casamiento de un viejo compositor de tango con una joven casi cuarenta años menor que él.

Esta es una noticia común que se repite habitualmente: artistas mayores pero prósperos, sean hombres o mujeres, se casan o se juntan con gente mucho más joven que ellos.

Es que en la sociedad opulenta, en las sociedades de consumo como la que vivimos, los artistas, aquellos seres que han optado por poner la privacidad a la venta, son los mejores representantes del éxito.

Ellos llevan la voz cantante acerca de lo que debe hacerse y lo que no. Y uno de los actos preferidos y loados por los medios de comunicación es la unión de un artista próspero, pero viejo, con una joven, llena de vida. Los ejemplos se multiplican por doquier y que cada uno recuerde el suyo.

Nuestra intención es hacer una observación sobre esta actitud repetitiva y constante. Este artículo no nace de la mojigatería sino de la falsa valoración de un hecho reiterado que, en lugar de ser enaltecido por los medios, debería ser dejado pasar sin pena ni gloria. Pues nadie va a negar la realidad del viejo adagio: *burro viejo busca pasto tierno.*

Los filósofos griegos, aquellos hombres que vivieron 500 años antes de Cristo, tenían para ello un término, el verbo νεανιαζω (= *neaniádzo,* "obrar y actuar con y como un joven". Y su pasivo, νεανοομαι (= *neanóomai,* "hacerse el joven").

Pero, ¿qué hay detrás de la actitud de estos viejos satisfechos del sistema que "se hacen los pibes" y que buscan su trato? El afán de rejuvenecerse. Y en esa ambición absurda pero vieja como el mundo

(se cuenta que Pedro de Mendoza viajó a América en busca de "la fuente de juvencia"), lo que se busca es absorber la juventud del otro.

Así artistas viejos o viejas desgastan y envejecen en poco tiempo a sus jóvenes consortes. Les consumen el brillo y la lozanía que tenían al comienzo de la relación. Se transforman en "comedores de juventud", en consumidores de vida ajena, en ese afán inveterado de rejuvenecer, de atrapar la vida y la plenitud física que se les va yendo irremisiblemente, y no hay dinero que la compre.

Los griegos, siempre los griegos, tenían al respecto un apotegma incuestionable: *lo semejante llama lo semejante,* según afirmaran entre otros Empédocles de Agrigento y Platón.

Así el hombre y la mujer deben buscar en aquel que se les asemeja su compañero o compañera. Que se asemeje en edad, en cultura, en posición, en creencias, porque la armonía es el principio de la salud y del buen vivir. Ciertamente que hay excepciones, que como es sabido, siempre están más allá de la regla. Y esta búsqueda en orden al amor no es intencionada o calculada (qué edad tiene, cuánto tiene) sino tendencial, porque el sentimiento es eso, una tendencia hacia algo que se caracteriza por el mayor o menor grado de intensidad que va desde las afecciones hasta las pasiones, pasando por las emociones.

Arturo Schopenhauer, un filósofo moderno de orientación pesimista, en su libro *El amor, las mujeres y la muerte*, interesantísimo por donde lo miren, se equivoca sin embargo en la interpretación del amor cuando sostiene que *uno busca en el otro lo que le falta.* Porque en realidad la idea de la búsqueda de la "media naranja" proviene del mito platónico del andrógino donde el hombre es pintado primitivamente como una totalidad esférica que al tener cuatro brazos y cuatro piernas tiene un poder casi tan grande como los dioses; entonces, Zeus lo corta al medio y de ahí en más las partes se buscan unas a otras siempre, para restablecer la vieja unión. La interpretación del Pesimista de Danzig ignora la naturaleza de este mito.

El viejo que busca al joven para gozarse con su presencia, exalta la potencia de la vida; el que lo busca para transmitirle su experiencia, enaltece la sabiduría, pero aquel que lo usa, lo utiliza, que lo maneja, que se vale de él, es un aprovechador. Y de estas alabadas uniones mediáticas el único perjudicado es el joven, cuya juventud es exprimida como una naranja.

Nuestra función es llamar la atención, y esto queremos hacer. Así entre las tantas cosas que caracterizan a la sociedad de hoy, la del "dios monoteísta del libre mercado" es este rapto civilizado, aplaudido y legal que de la juventud hacen estos *viejos verdes,* como dice el tango.

A esta sociedad *light* del café descafeinado, de la guerra sin víctimas, del cigarrillo sin nicotina, la manteca sin grasa, de la comida sin colesterol, de la cerveza sin alcohol, hay que agregar la del matrimonio *neaniazopático* o consumidor de juventud.



El orden criollo

(Antropología cultural)

A los amigos de la Quiaca y sur de Bolivia

Lo primero que plantea tan arduo tema es responder a la pregunta, ¿desde dónde vamos a hablar del orden criollo? Y respondemos: desde la tradición nacional argentina e hispanoamericana.

a) Y esta tradición tiene un origen fáctico; de hecho, en los setenta y dos yeguarizos que trae Pedro de Mendoza a Buenos Aires en 1536, donde los pocos que quedaron, algunos murieron y otros se los comieron durante esa terrible hambruna porteña de cinco años que duró la aventura mendozina. Ordenada la despoblación de la primera Buenos Aires por Irala y desobedeciendo sus órdenes de degüello fueron largados a campo y se reprodujeron libremente durante cuarenta años, llegando a la cifra estimada de setecientos mil. De modo tal que la base fáctica, el hecho bruto y concreto del orden criollo es la cultura del caballo y todo aquello que la rodea.

b) La tradición política del orden criollo la hallamos primero en Juan de Garay, hombre ejemplar si los hubo, más americano que español pues llegó a América a los trece años, fundó Buenos Aires y cofundó Santa Cruz de la Sierra junto a Ñuflo de Chávez y gobernó Asunción del Paraguay. Luego en Hernandarias, después en el letrado del siglo XVII Juan Solórzano Pereira, gobernador de Huancavélica, nuestros próceres y gobernadores criollos del período de la Independencia como San Martín y Güemes, Rosas luego, y ya en el siglo XX, Roque Sáenz Peña, algo en Irigoyen y finalmente Perón, con sus luces y sombras. (Estos gobiernos de corte criollo y nacional

se reproducen en mayor o menor medida en toda nuestra América. No es acá el lugar para enumerarlos).

c) La tradición cultural del orden criollo se funda en el poema épico por excelencia de la ecúmene hispanoamericana: el *Martín Fierro*, que tiene un antecedente ilustre en la primera parte del *Facundo*, como primer estudio sociológico descriptivo de la realidad argentina a mediados del siglo XIX, y tiene sus consecuentes en trabajos como *La tradición nacional* de Joaquín V. González, quien incorpora la cultura montañesa. *En torno al criollismo* de Ernesto Quesada, que se completa con *El payador* de Lugones, serie de conferencias en el teatro Odeón a las que asiste el entonces presidente Roque Sáenz Peña y su ministro del Interior Indalecio Gómez.

Vista a vuelo de pájaro la tradición nacional en sus tres dimensiones, fáctica, política y cultural, cabe ahora preguntarse: ¿qué es una tradición y una tradición nacional?

La **tradición** debe entenderse no como el traspaso de cosas de una generación a otra, de padres a hijos o de abuelos a nietos. No. La tradición es, sólo y exclusivamente, la transmisión de las cosas valiosas de una generación a otra. Es decir, aquellas cosas que tienen insertas un valor, y que por ello pasan a denominarse *bienes*. Así, un bien es una cosa que lleva inserta un valor. Esto es lo que constituye el meollo de una tradición: la transmisión de valores encarnados en las cosas y no simplemente "la declamación de los valores" al modo libresco o pedagógico.

En cuanto a **lo nacional**, concepto que viene de "nación" y cuya raíz es el verbo latino *nasco* que significa "nacer", es un proyecto político-cultural que un pueblo determinado busca darse en la historia del mundo. Lo nacional significa, primero, el lugar donde se nace, es algo vinculado a la tierra; de allí proviene el término "nación", que en esta primera aproximación se limita al país; que viene del paisaje, lugar donde habitan los paisanos, quiere indicar el *genius loci* que nos rodea al "caer a la existencia" en este mundo cada uno de nosotros. Pero no acaba allí la idea de *nación* y *nacional* sino que se extiende a aquello que pretendemos ser y hacer los paisanos como pueblo en la historia de mundo.

De modo tal que la tradición nacional reclama para existir, alternativamente, estos dos elementos: país y proyecto, historia y futuro.

Planteadas así las cosas podemos entrar ahora en el tema de esta meditación, el del orden criollo.

Este fue el orden que se dio fácticamente con la cultura del caballo, que se dio políticamente con los gobiernos que privilegiaron y defendieron lo nuestro y que se dio culturalmente cuando pensamos con cabeza propia.

Antes que nada debemos prevenirnos y afirmar que el *Don Segundo* y toda su comercialización arequera ("el gaucho visto con los ojos del hijo del patrón", Doll *dixit*), el *Santos Vega*, leyenda mitómana para profesores de literatura, el *Fausto,* formado por palabras gauchas y conceptos vacíos ("criollada de gringo fanfarrón, que anda jineteando la yegua de su jardinera", Lugones *dixit*) y el "folklorismo de gauchos de tienda" que nada tiene que ver con lo criollo. Todo ello es un remedo, una mala copia.

El orden criollo implica la existencia de una cosmovisión, es decir, una visión totalizadora, hoy se dice *holística*, del hombre, el mundo y sus problemas, expresada en el estilo de nuestros hombres de campo o del hombre de ciudad que *siente el campo*.

Y acá viene y hay que hacer una distinción fundamental entre lo gaucho y lo criollo. Distinción que hiciera Juan Carlos Neyra en un impecable, breve y profundo ensayo. "El gaucho" y "lo gaucho", término peyorativo hasta que lo recuperan San Martín y Güemes y es bueno que se recuerde (y se lo recuerde desde acá, desde La Quiaca), implica una forma de vivir que necesariamente se da en el campo, en donde el gaucho muestra todas sus habilidades camperas, todas sus *pilchas* como en esta fiesta, todas sus destrezas en juegos como el pato, la taba, la sortija y en danzas como el triunfo, el gato, la zamba, la cueca, la chacarera o el chamamé. En donde los silencios tienen sus sonidos y los trabajos sus tiempos en un madurar con las cosas, tan propio del tiempo americano.

¿Y lo criollo entonces? **Criollo** es aquel que interpreta al gaucho y lo criollo es un modo de sentir, una aproximación afectiva a lo gaucho. Es por eso que lo gaucho es necesariamente criollo pero un criollo puede no ser gaucho. De allí que esos viejos camperos de antes decían: "Nunca digas que sos gaucho, que los otros lo digan de vos".

Así, se pudo acertadamente escribir:

"Si gaucho es una forma de vivir, criollo es una forma de sentir".[81]

Y esta distinción se ve claramente en la estrofa del poema nacional que dice:

"Tiene el gaucho que aguantar
Hasta que lo trague el hoyo,
O hasta que venga un criollo
En esta tierra a mandar".

Estrofa que muestra en forma evidente cómo el gaucho es quien sufre, quien padece un modo de vida, en este caso en la época posterior a Rosas, de explotación e injusticias, y las esperanzas están puestas en un criollo, en aquel que siente lo gaucho, que interpreta cabalmente lo gaucho y que pueda llegar a mandar, a gobernar.

De modo tal que el orden criollo nace de la interpretación más acabada de aquello que la Argentina dio al mundo de más genuino: el gaucho. Y que en nuestra América se llamó *hueso* en Chile, *montubio* en Ecuador, *cholo* en Perú, *camba* en Santa Cruz, *coya* en La Paz, *gaúcho* en el sur de Brasil, *borinqueño* en Puerto Rico, *ladino* en Guatemala, *llanero* en Colombia y Venezuela, *charro* en México.

Pero avancemos un poco más y pasemos con nuestro aporte del plano descriptivo al plano metafísico-axiológico. Lo criollo, al significar antes que nada y sobre todo una cosmovisión, está indicando la conjunción de dos elementos: *valores* y *vivencias*. Así, desde Max Scheler y Nicolai Hartmann sabemos que los **valores** se captan a través de un *a priori emocional,* se captan por vía emotiva o sentimental, instrumento que, como dijimos, se accede a lo gaucho. Pero lo criollo nos exige, además, **vivencias**, es decir, experiencias existenciales, no es algo libresco o estudiado (como pasa con los pseudogauchos "de tienda") sino que hay que haberlo asumido vitalmente.

Nosotros afirmamos que, si bien es indudable que se ha producido paulatinamente con el surgimiento de la sociedad industrial y de consumo la desaparición de lo criollo bajo la forma del gaucho, el llanero, el montubio, el charro, o el huaso, ello no nos permite, de

81 Neyra, Juan Carlos, *Introducción criolla al Martín Fierro,* Buenos Aires, Huemul, 1979, p. 22.

ninguna manera, afirmar la desaparición de los valores que alentaron a este tipo de hombre. Lo gaucho es la forma en donde se plasmó de mejor manera lo criollo, pero lo criollo es el fondo, es el núcleo aglutinado de valores que le da sentido a lo gaucho. En una palabra, que desaparezca la forma en tanto que apariencia (hoy los centros tradicionalistas son solo apariencia de lo gaucho), no nos autoriza a colegir que murió su contenido, esto es, *el alma gaucha,* o sea, la expresión más propia de lo criollo.

Muy por el contrario, lo que se tiene que intentar es plasmar bajo nuevas apariencias o empaques los valores que sustentaron a este arquetipo de hombre, como lo son: a) el sentido de la libertad; b) el valor de la palabra empeñada; c) el sentido de jerarquía y d) la preferencia de lo propio. No existe ningún pensador nacional iberoamericano, más allá de las disímiles posiciones políticas, que no sostenga estos cuatro principios fundamentales del *alma hispanoamericana.*

Así el orden criollo nace a partir de allí y es expresión política y cultural de esa esencia propia y específicamente nuestra, esto es, de la ecúmene, de esta gran casa que es América, que como *lo hóspito* nos recibe, nos hospeda a todos nosotros (aborígenes, gauchos y gringos) que desde lo inhóspito hemos llegado a América buscando la posibilidad de ser plenamente hombres.

Acá la primacía no se obtiene por la antigüedad, como nos quieren hacer creer hoy en día las voces publicitadas del indigenismo. Acá la primacía la tiene aquel que llevó a su mayor perfección la forma de ser americano y este fue el criollo como producto de ese abrazo fenomenal, tanto en la lucha como en el lecho, que se produjo a partir de 1492. En donde Europa y América dejaron de ser lo que eran y habían sido hasta entonces para ser otra cosa distinta, diferente, nueva y no vista nunca antes: y aquí en América surgimos nosotros, *"ni tan español ni tan indio",* el mundo criollo y su orden, que llegó a su plenitud cuando cuajó un arquetipo humano que en la Argentina fue el gaucho. Y que fue descripto acabadamente por texto por el *Facundo*, el *Martín Fierro*, *La tradición nacional*, *El payador* o *Romances del Río Seco*. Y que llegó a su plenitud política cuando fue bien interpretado por hombres como San Martín, Güemes, Rosas, Sáenz Peña, Yrigoyen y Perón.



Pueblo y Ejército[82]

(Estrategia)

Al hablar de la relación entre Pueblo y Ejército tenemos que comenzar a hacerlo a partir del origen popular de nuestro ejército, de esa vinculación íntima entre estas dos realidades, que desde el punto de vista del pensamiento nacional, son indivisibles.

No olvidemos que la partida de nacimiento del Ejército argentino es cuando el pueblo criollo se alza en armas y se constituye en milicias contra las Invasiones inglesas de 1806 y 1807. Posteriormente en 1812 el general San Martín es quien crea el programa político del primer ejército patrio. De modo tal que el Ejército surgió por imperativo de la guerra antes que como institución militar.

Así tanto los soldados, suboficiales y oficiales de los ejércitos libertadores, como los de las milicias montoneras provincianas y hasta el ejército ya rentado de Roca eran hombres del pueblo. Con la caída de Rosas en 1852, pero, sobre todo, después de Pavón donde se extinguió el viejo ejército de la Confederación con Mitre y su sucesor Sarmiento, cuando las leyes del librecambio permitieron la penetración de la industria europea y la destrucción de la nacional, una multitud de trabajadores criollos quedaron sin ocupación y al no poder realizar sus oficios ingresaron en el ejército a sueldo del Estado.

Esa imbricación entre Pueblo y Ejército la podemos pintar en una anécdota relatada por Juan Agustín García (1862-1923):

> *"En uno de los primeros actos de egresados del Colegio Militar, fundado por Sarmiento, un joven oficial observa a un colega mayor a quienes todos llaman «coronel» pero que no tiene ese empaque castrense de los nuevos egresados, por lo que lo interroga: –¿De qué arma es usted coronel? A lo que el viejo soldado responde: –¿Arma yo? De la que raye. Hasta las boleadoras no pare de contar".*

---

82 Conferencia en la Confederación General del Trabajo, 21 de noviembre de 2006.

Esta es la relación intrínseca originaria entre Pueblo y Ejército, y cuando se rompió esta relación se produjeron los grandes descalabros sociales y políticos que vivió la Argentina durante el siglo XX. Es que el gravísimo error del nacionalismo golpista en el siglo recién terminado fue que olvidó la lección de la historia según la cual el orden militar no ha sido, no es, ni será nunca, sino una parte del orden civil o político. Y este orden político está signado en nuestra América por la voluntad de los pueblos, a pesar de la utilización o instrumentación que de ese mismo pueblo hacen muchas veces los poderes indirectos, *massmediáticos* y financieros. Así, los vicios de la política no radican en el pueblo, sino en los dirigentes políticos por defecto de su formación cultural e ideológica. Se aplica aquí el dicho: *La culpa no la tiene el chancho sino quien le da de comer*.

Vemos cómo los conceptos de Pueblo y Ejército son relativos uno al otro. En filosofía cuando se habla de términos relativos se quiere significar que uno depende del otro para existir, para tener sentido. Así padre e hijo o derecha e izquierda o alto y bajo son términos relativos, pues el padre siempre lo es de un hijo y un hijo de un padre. De igual manera pasa con los conceptos de Pueblo y Ejército. De ahí que Perón –con ese saber militar y popular que lo caracterizaba– sostuviera al final de su último gran trabajo *El Modelo Argentino:*

> *"Las fuerzas armadas deben integrarse estrecha y realmente con el pueblo del cual se nutren y a quien se deben".*[83]

Es indudable, y no podemos obviar la historia política reciente de la Argentina y la función espuria que le cupo al Ejército como opresor en la última dictadura militar de 1976 a 1983, pero ello no invalida la tesis de esta ponencia: no puede haber auténtica y duradera liberación de los pueblos hispanoamericanos sin un Ejército comprometido en la misma. La liberación civil no alcanza si no se cuenta con el apoyo y la participación del Ejército que, a esta altura de la historia de Iberoamérica, ha pasado a ser un órgano del Estado. En otras palabras, la liberación política es condición necesaria pero no suficiente para la consolidación de la verdadera liberación

83 Perón, Juan Domingo, *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional,* Buenos Aires, B.C.N., 2005, p. 371.

nacional de nuestros pueblos de Suramérica. Se necesita el Ejército participando.

Es que la relación entre Pueblo y Ejército en nuestros países dependientes no es una relación cultural, sobre la que se puede hablar y discutir al modo de las sociedades satisfechas al estilo de la "izquierda caviar" o los campus universitarios norteamericanos. No. Es una relación de poder, que funda poder y que trata sobre el poder. Por eso este tipo de temáticas son inmediatamente demonizadas por izquierda y por derecha.

¿Y cómo se alcanza hoy día esa liberación? ¿Cuál debería ser la función prioritaria del Ejército?

Hace ya muchos años ese gran pensador nacional que fue Arturo Jauretche sostenía en su libro *Ejército y Política,* que la misión del Ejército es pensar en términos de grandeza y no ser arrastrado por la política de las instituciones de los doctores del unitarismo, que pone el acento en la institucionalidad, en las formas (cfr. pág. 30 y 53).

Cuento un ejemplo que viví en estos últimos días. Viajé a Jujuy a dictar unas conferencias a la juventud peronista y me llevé las "pilchas" de paisano para desfilar en Bolivia el 7 de noviembre por la batalla de Suipacha. En ese mismo acto el comandante argentino hizo entrega de material rodante por parte de nuestro Ejército a su par boliviano. Y habló del compromiso visceral de nuestro Ejército en la construcción de la Patria Grande suramericana. Esto es pensar en términos de grandeza como proponía Jauretche. El grave inconveniente de este tipo de acciones es que no deben quedar limitadas *al hecho filantrópico* de ayuda al necesitado sino responder a una estrategia militar surcontinental.

La "política de patria chica", la política institucional del Ejército argentino permitió las disgregaciones oriental, altoperuana y paraguaya. Por el contrario, la "política de patria grande", de grandeza, debe buscar la reintegración de las mismas. Teniendo en claro que no es cuestión de anexar sino de intentar la reintegración natural dentro de la común Confederación de las provincias unidas de América del sur.

En un segundo momento podemos pensar al Ejército en términos de grandeza como gestor de desarrollo y progreso ante la inexistencia de una industria nacional, como sucedió con los generales

Manuel Savio, Enrique Mosconi y Alfonso Baldrich, tal como lo relata José Yelpo en su libro *Ejército, política, proyecto alternativo: 1920-1943,* quien citando al capitán Diego E. Perkins (1941) afirma:

> *"El progreso y el porvenir de la patria se asientan en la perfecta armonía de las dos grandes entidades que lo constituyen: Ejército y Pueblo. (...) El Ejército no es otra cosa, ni representa otra cosa, que la potencia visible de su propio pueblo".* (Cfr. pág. 89 y 90)[84]

Y en esta imbricación se funda la tarea nacionalizadora que el Ejército cumplió con creces en el Chaco, Formosa, La Pampa, los Andes y que hoy debe continuar en los grandes espacios despoblados como nuestra Patagonia y la Antártida.

Finalmente, en tercer lugar, en términos de grandeza el Ejército se piensa como instrumento para la liberación nacional como ocurrió durante las presidencias de Juan Domingo Perón, y como ocurre hoy en la república hermana de Venezuela.

Esta liberación nacional hoy no se puede pensar limitada a la Argentina, Bolivia o Venezuela, a "paisitos aislados". Hoy no queda otra posibilidad, ante el debilitamiento paulatino pero creciente de los Estado-nación, de pensar la liberación en términos regionales, "continentales" decía Perón, y así nuestros ejércitos respectivos tienen que pensar ya en unas fuerzas armadas de carácter suramericano. Esta "isla continente" con 330 millones de habitantes, 50.000 km de vías navegables, el 30% de las reservas de agua dulce del planeta, que posee todos los minerales estratégicos del siglo XIX, con un área de 18 millones de km^2 que es el doble de Europa y el doble de los Estados Unidos. Es que la América de Sur tiene que pensarse como una unidad geopolítica con sentido propio. Y esto que afirmamos hoy nosotros y que venimos sosteniendo desde el movimiento obrero desde la época de "la CGT que lucha" (2000) a través de la "Teoría del Rombo", ya lo vislumbró hace un siglo en la Real Sociedad Geográfica de Londres Halford Mackinder, el más influyente impulsor de la geopolítica en Gran Bretaña y EE.UU., cuando dijo:

84 Yelpo, José. *Ejército, política, proyecto alternativo: 1920-1943*, Guardia Nacional, Buenos Aires, 1987.

"El desarrollo de las vastas posibilidades de Suramérica podría tener una influencia decisiva en el sistema de la geopolítica mundial".

Está en los ejércitos y en las fuerzas armadas suramericanas avanzar en la consolidación de este gran espacio.

En estos días[85] Brasil, a través del *Núcleo de Asuntos Estratégicos* (NAE), que asesora al presidente brasileño Lula da Silva, elabora una propuesta de creación de una fuerza militar única para Suramérica, al estilo de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), según anunció el coordinador del organismo, coronel Oswaldo Oliva Neto:

"Los objetivos de esta OTAN sudamericana serían tres. En primer término, defender los vastos recursos naturales que dispone la zona. En segundo término, disuadir cualquier intento foráneo por intervenir en forma directa en el Cono Sur. Y en tercer término, distender las relaciones entre las propias naciones de nuestra región".

Por su parte el presidente Chávez en julio de 2006 propuso crear unas fuerzas amadas comunes pero limitadas a los cinco miembros del Mercosur. La diferencia con el proyecto brasileño es que habló de *"fuerzas armadas comunes y fusionadas"* y no de fuerzas armadas al estilo de la OTAN, tal como propone Brasil.

Esta distinción es sumamente importante, pues las fuerzas armadas fusionadas y comunes a todos los miembros (algo imposible de lograr si no es sobre la base de una Comunidad o Confederación de naciones) evitarían el manejo político-ideológico desde los centros mundiales de poder, tal como ocurrió con las fuerzas de la OTAN en los casos recientes de la exYugoslavia y de la primera guerra de Irak.

En cuanto a la estrategia suramericana se tornaría forzosamente común y cada uno de nuestros diez países jugaría la función para la que geopolíticamente está más dispuesto y donde tiene ventajas comparativas sobre el resto. Así Venezuela jugaría su función de "engranaje" como sostiene el presidente Chávez; Brasil con su proyección africana; Colombia su "bioceaneidad"; Perú, Ecuador, Bolivia y Paraguay su protección del "heartland" o corazón continental; Ar-

85 Es el especialista en geopolítica suramericana y miembro del CEES, el investigador Carlos Pereyra Mele, quien nos provee de tan valiosa y actual información.

gentina, Chile y Uruguay su tendencia natural tanto al Atlántico y el Pacífico sur, como así también a la Antártida, que no puede ser otra cosa más que una Antártida Suramericana que es la que corresponde casi exactamente al cuadrante homónimo.

Esto es brevemente lo que quisimos decir desde acá, desde la "casa de los trabajadores". Más no queremos ni podemos decir, porque estos son temas muy delicados y reservados. No olvidemos que detrás de toda gran política siempre hay un arcano y no es nuestra función revelarlo a nuestros enemigos históricos. Aquellos que aún ocupan nuestro territorio americano como en Belice, Malvinas, Aruba, Martinica y tantos otros enclaves estratégicos; que manejan nuestras instituciones políticas y financieras a través de los poderes indirectos, aquellos, en definitiva, para quienes todo lo que proviene de la ecúmene indoibérica es algo menor, mostrenco e incompleto.

Nada más y muchas gracias.

Metapolítica de lo social

El fenómeno de lo social es estudiado por las denominadas ciencias sociales –sociología, derecho, economía, política, etc.– las que rara vez se preguntan por la naturaleza de lo social. Hace más de medio siglo Ortega y Gasset en *El hombre y la gente* hacía notar esta observación. Así Augusto Comte, el padre de la sociología moderna, en su voluminosa obra de más de cinco mil páginas no alcanza a llenar una hoja sobre el tema. Lo mismo sucede con los *Principios de filosofía* de Spencer. Otro tanto pasa con el *Curso de Sociología* de Durkheim. En una palabra, no ha sido suficientemente estudiada la naturaleza de lo social.

Ese gran pensador del derecho y la sociología que fue Recasens Siches, decía:

> *"Es que las circunstancias especiales –histórico político, filosóficas– que enmarcaron el nacimiento de la sociología contribuyeron a privar de claridad a la mente sobre la esencia de la sociedad: de un lado el positivismo, preconizador de que la única fuente de conocimiento es la experiencia, engendró las corrientes naturistas que quisieron hacer de la sociología una mera ciencia de la naturaleza (parecida a la física, la geografía o la botánica); y, por otro lado, las direcciones romántica y hegeliana, a cuyo calor se produjeron también importantes conatos de sociología que intentaron concebir la sociedad como una realidad substante e independiente de los seres humanos que la integran tratando de explicarla como un alma colectiva de naturaleza psicológica (tal la tesis romántica) o como un espíritu objetivo a manera de sistema dialéctico de ideas (según pretendió Hegel)."*[86]

Vemos cómo la aproximación al fenómeno sólo se puede realizar válidamente desde la filosofía y más específicamente desde la metapolítica, pues la sociología no puede preguntarse por su fenómeno

---

86 Recasens Siches, Luis, *La definición de lo social,* Buenos Aires, Lumen, 2000, p. 11.

originario sino haciendo filosofía. Y entonces, alguno preguntará, ¿desde cuál filosofía o corriente filosófica? Desde el realismo crítico que está apoyado en la ontología clásica y desde la **metapolítica** como disciplina específica, por ser ésta aquella que estudia en sus fundamentos las grandes categorías que condicionan la acción social y política de los hombres en comunidad.

La tarea de revisión crítica en sociología respecto de la definición de lo social la inició en el siglo XX el alemán Georg Simmel (1858-1918) para que se terminara con el vago enciclopedismo que había dominado hasta su época y propuso su *teoría de la interacción de las formas sociales*. Vino luego la máxima figura de la sociología europea, Max Weber (1864-1920), con su *teoría del obrar social,* pero poco suministró al esclarecimiento de la naturaleza de lo social.

Lo siguieron a él durante todo el siglo XX sociólogos de la talla de Talcott Person, Robert Mac Iver, Pitirim Sorokin, Francisco Ayala y nuestro Alfredo Poviña, entre otros que, si bien buscaron distintas aproximaciones al tema, siempre dejaron latente la necesidad de revisión crítica sobre los supuestos y fundamentos, objeto, método y alcances de las ciencias que se ocupan de lo social.

Este es el hecho cierto y sobre el que vamos a intentar telegráficamente una respuesta desde la metapolítca, esto es, desde la metafísica de la política, la sociología y la economía.

"La ontología de lo social"

Así tituló nuestro viejo maestro en filosofía don Diego Pró (1915-2000) un trabajo suyo sobre el tema[87] pues es desde el punto de vista ontológico que nos vamos a preguntar qué clase de ser es eso que llamamos *lo social*.

Es sabido que existen diversas regiones o dominios del ser y que el ser se dice de muchas maneras. Así está lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico, lo espiritual, lo trascendente y que, al mismo tiempo, el ser se dice tanto de la sustancia o sujeto como de los accidentes que lo acompañan.

87 Pró, Diego, "La ontología de lo social", revista *Cuyo*, 1985-1986, Mendoza.

El término ser no significa lo mismo si se aplica a Dios, a la mesa, al hombre o a la sociedad. Son dominios diferentes del ser, si se quiere de lo real. Así podemos decir que Dios es "el que es", el ser absolutamente expresado con ese término; la mesa un ser corpóreo de naturaleza artificial pues fue necesario la intervención de un carpintero como causa eficiente y de la madera como causa material; el hombre un ser psicofísico; y lo social un ser en relación de unos con otros.

Y así como existen diversos dominios del ser como acabamos de ver también sabemos que *el ser propiamente dicho se dice en muchos sentidos*[88] y con ello queremos significar que existen varias categorías en cada dominio del ser, y que estas categorías son la de sustancia y sus múltiples accidentes. Entre los diez considerados, aquellos a los cuales se pueden reducir los demás son: la *cantidad*, porque sigue a la materia, la *cualidad* que sigue a la forma y la *relación* que se tiene con respecto a otro. La filosofía ha deducido las categorías por el modo de predicación.

Destaquemos a través de un ejemplo la relación entre la sustancia y los accidentes. Tomemos el caso de un sombrero del que se puede decir que *es,* y que *es* de tal color y que *es* distinto a otro sombrero. Entre las tres acepciones del término *es,* aplicadas al sombrero en sí, al color y a la desigualdad, hay diferencias abismales. El *es* del sombrero indica el carácter de sustantivo, de sustancia, es decir, algo con existencia propia que no necesita de otro para ser, en cambio el *es* del color está apoyado sobre otra cosa, en este caso el sombrero, es una cualidad. Y finalmente, el *es* de la desigualdad es algo que *existe entre* dos cosas (los dos sombreros comparados), no es ni una sustancia, ni una cualidad sino una relación.

La primera conclusión a que arribamos desde la metapolítica acerca del ser de lo social es que éste se expresa a través de la categoría de **relación**.

Detengámonos ahora para analizarla un poco más detenidamente. Es difícil explicar la naturaleza de la relación porque de todas las categorías es la que posee el mínimo de entidad, pues su ser es refe-

---

88 Es Aristóteles el que enseñó de una vez para siempre en el libro E de la *Metafísica: το ον το απλως λεγομενον, λεγεται πολλαχως.*

rirse a otro. *Prós ti* la denominaban los griegos y *ad aliud se habere* los romanos. Ella expresa el sentido del orden que encontramos en la naturaleza y en el cosmos. Sirvió a la teología católica para explicar el misterio de la Santísima Trinidad mediante términos de relación: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Mientras que para el idealismo alemán la relación primaba sobre el ser, pues la posibilidad de ser no consistía en otra cosa que en el acto de pensar.

Lo cierto es que la relación al ser, como un puro "referirse a", caracteriza en forma adecuada el fenómeno de lo social, donde hay un orden de una institución a otra y de unos hombres a otros.

Gracias a la relación podemos explicar lo propio del hombre, es decir, aquello que tiene carácter de permanente y regular como lo es el *appetitus societatis* de donde nacen la familia, la comunidad, las asociaciones, las costumbres y creencias. Porque la relación nos da y nos explica la razón de orden de esta variedad de partes que tienden a un fin en la constitución de lo social.

Esta meditación nuestra ofrece un mentís claro y contundente a todas aquellas teorías sostenidas por muchos sociólogos del siglo XIX y algunos del siglo XX que pensaron la sociedad como un ser sustancial, ya sea como un organismo gigante, como un "alma nacional" o como un "espíritu objetivo". El fracaso de todas estas invenciones sustancializadoras de lo social –sobre todo el Estado concebido como algo substante y los zafarranchos sociales que se han llevado a cabo en su nombre han sido en el siglo XX innumerables y desastrosos. Ello nos obliga a tratar de pensar lo social sobre bases más serias y profundas como las que nos devela el estudio de la metapolítica.

Concluyamos esta especulación teórica afirmando que la categoría en que se expresa lo social es la de relación, aquella de entre todas las categorías del ser menos sustancial, que tiene su ser en la vinculación de unos con otros expresado en el sentido antropológico de las instituciones o asociaciones.

El principio de reciprocidad de los cambios

(Economía)

(Con *post scríptum* de los profesores J. Regnasco y Yemil Harcha)

Hace ya muchos años, en 1975, publicamos uno de nuestros primeros artículos –en la revista *Bancarios del Provincia*– sobre la subordinación de la economía a la política, donde enunciábamos el principio de reciprocidad de los cambios. Pasados 44 años pareciera que todo sigue igual: ni los economistas han acusado recibo de la idea ni los políticos se han honrado en meditarla. Nosotros hemos escuchado hablar por primera vez de este principio en el curso de Economía política que nos dictara el honorable Dr. Ciccero como materia del último año del secundario, allá lejos y hace tiempo.

El asunto consiste en lo siguiente: el proceso económico inicial nos muestra que el hombre puede producir uno o algunos productos o brindar uno o algunos servicios, pero no todos. Y como para vivir se ve obligado a consumir muchos productos o utilizar muchos servicios que él no realiza o produce, el hombre (varón o mujer) se ve obligado a intercambiar sus productos o servicios por el de los otros.

De este hecho elemental surge la **ley primera de la economía**: la de la oferta y la demanda, la que sostiene que existe una relación de mutua dependencia entre el valor de los bienes y la demanda que de ellos se hace. Así, bienes que existen en cantidad reducida y muy demandados suben de valor, mientras que bienes poco demandados y muy ofertados bajan de valor.

En las sociedades donde rige un *minimum* de justicia, los intercambios se realizan entre individuos diversos y bienes diversos y esto no puede ser reglado por la justicia correctiva expresada en la ley del talión: ojo por ojo y diente por diente. Por otra parte se necesita

algo más que la "ley de acero" de la oferta y la demanda pues muchos cambios económicos afectan e implican un cambio social.

Así, mientras que tanto en la justicia distributiva como en la conmutativa el acto de la justicia aparece representado verticalmente por la acción del juez, en la justicia recíproca el acto de justicia es horizontal, lo realizan las partes interesadas o en juego. Aquellas que intercambian.

La justicia correctiva o conmutativa, aquella que regula las relaciones entre las personas privadas, hace que los cambios se efectúen según la ley de igualdad aritmética sin consideración de las cualidades o méritos personales (una mercadería y su precio; un trabajo y su salario). En cambio, en la justicia distributiva que regula las relaciones entre la sociedad y sus miembros se debería asegurar una distribución de los bienes, proporcional a los méritos y capacidad de cada uno.

A diferencia de estas dos clases de justicia, la ley de reciprocidad de los cambios que venimos a estudiar acá, enunciada por Aristóteles en su *Ética nicomaquea* dice así: *"La reciprocidad (de los cambios) debe ser según la proporción y no según la igualdad aritmética*" (1132 b 33), y nos muestra un aspecto postergado por los economistas profesionales y jueces en lo económico.

La importancia del análisis de la reciprocidad de los cambios para el problema de la justicia económica estriba en que se aplica en transacciones voluntarias, al contrario de la ley del talión, que se aplica generalmente a transacciones involuntarias.

Lo justo en toda transacción económica es que cada parte ofrezca "proporcionalmente" a lo que recibe y no "igualmente", de ahí que es injusto cambiar un paquete de cigarrillos por un automóvil o una computadora por una cerveza, incluso más allá de la razón de necesidad que pueda obligar al intercambio, habida cuenta que cada hombre en el ámbito económico reviste el doble carácter de productor y consumidor.

En el intercambio de bienes económicos el valor del producto o servicio está dado no solo por la calidad y cantidad de trabajo humano para su realización (hecho rescatado por la teoría económica marxista) sino también por la capacidad del bien de satisfacer una

"necesidad humana" (verdaderas o, en su defecto, falsas, como son muchas de las creadas por la publicidad).

Decíamos en ese primerizo trabajo de hace 44 años:

> *"La ley de reciprocidad de los cambios viene a responder a la pregunta que dice: ¿cómo debe ser el intercambio para que el productor-consumidor tenga interés y posibilidades de seguir produciendo y consumiendo?"*[89]

El cambio debe realizarse de tal manera que, al final del mismo, tanto el productor como el consumidor, tanto el que vende como el que compra, puedan conservar incrementando o disminuyendo aquello que tenían antes de la transacción en forma proporcional.

En nuestra experiencia de muchas charlas con economistas, recuerdo especialmente una con Eric Calcagno –padre del que fuera embajador argentino en Francia–, prestigioso economista del campo nacional y popular, quien, ante mi ponencia, respondió que la economía no se ocupa de los problemas morales, reduciendo así el principio de la reciprocidad de los cambios a un postulado ético. ¡Qué grave error! ¡Qué visión limitada e "ilustrada" de la economía! Y eso que se trata de un emblemático economista "nacional". Imagínense ustedes qué sucede con los economistas liberales que son mayoría. Con justa razón afirmaba don Arturo Jauretche que *"la economía es demasiado importante para dejarla en manos de los economistas"*.

En nuestro último trabajo *Notas sobre el peronismo*, hemos sostenido que:

> *"Perón propuso en su libro de economía* Los vendepatria *la capitalización del pueblo y la morigeración de la ley de oferta y demanda del capitalismo salvaje, por la vieja ley griega de reciprocidad de los cambios, según la cual luego de un trueque comercial justo, las dos partes deben quedar en posiciones medianamente equivalentes de las que tenían antes de dicho trato comercial, y no una empobrecida y la otra, enriquecida a costa de la primera".*[90]

---

89 Buela, Alberto, "La subordinación de la economía a la política", en *Bancarios del Provincia*, N° 339/40, Buenos Aires, octubre-noviembre de 1975.

90 Buela, Alberto, *Notas sobre el peronismo,* Buenos Aires, Grupo Abasto, 2007, pp. 16-17.

Así funciona el principio de reciprocidad de los cambios en la economía y, si miramos con atención, vemos cómo las leyes de defensa del consumidor y la creación de alguna secretaría de Estado creadas al efecto se apoyan en este principio fundamental de la economía, aun cuando los economistas no se den cuenta.

Hace ya muchos años afirmaba el P. Meinvielle, cuyo retrato preside esta sala, que:

> *"La violación de la ley de reciprocidad de los cambios produce en lo internacional la acumulación de riquezas en el centro y el empobrecimiento correlativo de la periferia, es decir, convierte en coloniales o semicoloniales a las economías nacionales. Porque al no retribuirse recíprocamente las riquezas en el tráfico internacional, se provoca la acumulación en ciertos puntos a costa del enflaquecimiento de otros. Y así resulta que el efecto consustancial al capitalismo liberal, de concentrar las riquezas en manos de una oligarquía multimillonaria a costa del despojo operado contra el resto de los productores y trabajadores, se traduce en el campo internacional, por el poderío de la nación más fuerte que opera a manera de bomba aspirante y atrae hacia sí las riquezas de los débiles. Lo que significó Inglaterra en el siglo XIX y parte del XX, lo que desempeña hoy los Estados Unidos."*[91]

La moneda

Si bien, dice Aristóteles, "*el verdadero valor de cambio es la necesidad*"[92] y es aquello que determina a un bien como "bien escaso", sin embargo, es la moneda la que realiza la intermediación proporcional entre bienes diversos, valorando en un dólar un café y en cinco un almuerzo.

Así, la moneda, que es una medida convencional, viene a traducir la verdadera medida de la necesidad, pues *"si de nada tuviesen necesidad los hombres, o las necesidades no fuesen semejantes a todos, no habría cambio*".[93]

Instituida la moneda como necesidad de los cambios nació la otra forma de **crematística**, o sea, de comercio lucrativo, que se opo-

---

91 Meinvielle, Julio, *Conceptos fundamentales de la economía,* Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1953, p. 75.

92 Aristóteles, *Ética nicomaquea, "toúto d´esti te aletheia he jréia"*, 1133 a 26.

93 Aristóteles, *ídem ut supra*, 1133 b 23.

ne a la otra crematística, que es la natural, que opera sobre los frutos de la tierra y con los animales en la adquisición de riquezas. Se distinguen ambas porque la *crematística natural* persigue un fin exterior a sí misma como es el buen vivir, mientras que la *crematística lucrativa* usada por aquellos que solo quieren vivir, busca su propio aumento siempre ilimitado, y allí cae en la *usura* cuando el dinero se transforma en causa del cambio.

El griego *tóxos* (= interés), viene de *tíxto* (= *engendrar*). Del préstamo a interés viene la esterilidad congénita del dinero, confirmado en el antiguo adagio *pecunia non parit pecuniam.* De todas las formas de crematística esta es la más contraria a la naturaleza.

Al respecto observa Aristóteles:

> *"Algunos convierten en crematísticas todas las facultades, como si el producir dinero fuera el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin".*[94]

Según Karl Polanyi (1896-1964), (para algunos el "economista socialista" del papa Francisco):

> *"La famosa distinción entre economía propiamente dicha y adquisición de dinero o crematística es la indicación más profética que se haya hecho nunca en el campo de la ciencias sociales".*[95]

La corrupción de la economía moderna consiste en considerar sus fines como idénticos a la crematística ignorando que el fin de la primera consiste en enseñar a *usar* los bienes, mientras que la segunda se limita a *adquirirlos.*

La economía quedó reducida a la crematística ilegítima de adquisición infinita de bienes que terminó plasmándose en el **imperialismo internacional del dinero** que rige hoy el destino de las naciones y los pueblos.

Vemos cómo el precio según la ley de reciprocidad de los cambios no puede quedar librado al monoteísmo del mercado y su ley de la oferta y la demanda sino que tiene que estar regulado además por la reciprocidad proporcional de toda transacción económica justa. Y

---

94 Aristóteles, *Política,* 1258 a 5.

95 Polanyi, Karl, *La grande transformation,* París, Gallimard, 1983, p. 84.

como el valor de los bienes económicos no es un valor absoluto sino relativo –en tanto bien útil– dentro de ciertos límites que imponen los fines objetivos de la naturaleza humana, nada impide que los bienes económicos (algunos, sobre todo los estratégicos) sean fijados por una instancia superior jurídica o política en vista a los verdaderos intereses del bien común general del pueblo de la nación.

Recordemos a esa cabeza especulativa excepcional que fue Julio Meinvielle:

> *"No es posible violar la ley de la oferta y la demanda impunemente, no se puede dirigir esta ley despóticamente, pero se puede utilizar y dirigir políticamente".*[96]

Addenda

Quisiera terminar con un pequeño comentario acerca de lo que ha sucedido en economía en este último medio siglo. Surgió la **escuela austríaca de economía** cuyas fuentes principales fueron Mises, Hayek y Rothbard y que lograron su proyección mundial a través de autores como Huerta de Soto, Woods, L. Read y Chafuen. Esta escuela sostiene un marcado liberalismo económico pero, lo paradójico, es que sus principales miembros dicen inspirarse en la *escuela tardoescolástica de Salamanca* del Siglo de Oro español, que expresó el pensamiento tradicional católico.

Los *austrolibertarios* dejan de lado ideas básicas como la de bien común y justicia. Niegan la Providencia divina a favor del *laissez faire,* afirmando que *Dios es un libertario* (de Soto); afirman solo la libertad negativa como autodeterminación, al estilo de Kant y Hegel; critican cualquier intervención estatal en el ámbito privado; afirman un voluntarismo ciego de los mercados, un subjetivismo amoral, un individualismo exacerbado y un indiferentismo religioso.

Por el contrario la Escuela de Salamanca afirmó el origen divino del poder civil, negó el primado de conciencia protestante, negó la libertad de profesar cualquier religión, privilegiando la católica; condenó la libertad de imprenta, puso como objetivo de la actividad económica y política el bien común sobre el individual y otorgó

---

96 Meinvielle, Julio, *op. cit. ut supra*, p. 79.

primacía a la justicia y a la equidad en estas relaciones afirmando la libertad positiva de la persona en sus actos.

Esta transfugada intelectual radica en la incesante infiltración, sobre todo después del Concilio Vaticano II, en el meollo de la teología y la filosofía católicas por parte de fuerzas no católicas.

Quiero llamar la atención ante este movimiento con fuerte peso judaizante y protestante, según el economista español Daniel Marín, que estudió este tema en forma puntual en *Destapando al liberalismo* (Madrid, SND, 2018).

Es de desear que nuestros católicos liberales, tipo Romero Carranza o Gabriel Zanotti, se prevengan de semejante fraude donde se les "vende gato por liebre".

Post scríptum

Carta de Josefina Regnasco

(principal investigadora universitaria en tecnología e ideología)

19 de septiembre de 2007

Estimado Alberto:

He leído con sumo interés este artículo, aunque no sé si lo he entendido correctamente. Me parece que el principio de reciprocidad sería un criterio interesante para contraponer a la voracidad del mercado, pero lo que no sé es cómo podría fijarse el valor (o el precio) de un producto para que responda a esta reciprocidad.

No sé si esta perspectiva de la reciprocidad tiene algo que ver con la economía de equivalencia, que Dieterich Stefan y Arno Peters habían comenzado a elaborar (no sé si habrán continuado) reconociendo sus dificultades. Entre éstas, estaba la dificultad para calcular el valor de un producto y según éste, fijar su precio (problema que ninguna teoría económica pudo resolver, por lo que dejaron el tema librado al mercado).

Aunque la teoría marxista reconoce como criterio el valor-trabajo, ¿cómo calcular el valor del trabajo requerido para producir un kilo de pan? Porque no sólo hay que calcular el valor del trabajo del panadero: está el del agricultor, el del obrero de la fábrica de tractores, el del productor de gasolina, el del chofer del camión que transporta la harina, etc., etc. (Por eso es que Marx reconocía que en este intercambio estaba implícita la equivalencia, aunque los actores económicos no lo supieran ("no lo saben, pero lo hacen", afirmaba, por lo cual reconocía en la categoría de mercancía "supuestos metafísicos").

En efecto, el mercado equilibra, en un proceso extendido en el tiempo, precio y valor, pero cuando los equipara, ya no hay ganancia, razón por la cual la economía capitalista es un sistema ultratensionado que no puede estar nunca en equilibrio. Además, está otro problema, que la teoría económica elude: el de la externalización de gastos. Y otro problema: ¿de qué manera calcular el ahorro social para construir puertos, escuelas, hospitales? También veo en la teoría de la reciprocidad, algo que me parece muy interesante, y es su similitud con el principio de las sociedades originarias, de no tomar nada de la naturaleza que no le sea de alguna forma devuelto, según el también llamado "principio de reciprocidad". Estas observaciones llevan también a cuestionar el concepto de hombre y de naturaleza subyacentes a las actuales teorías económicas, dado que los economistas ignoran hasta qué punto sus teorías están condicionadas por principios filosóficos erróneos. Bueno, el tema da para seguir charlando.

Un abrazo.

Carta de Yemil Harcha

(profesor universitario de economía en Chile)

20 de septiembre de 2007

Estimado amigo Alberto:

Soy profesor de economía hace 30 años y su intuición sobre la reciprocidad económica es muy correcta, con una salvedad que el tiempo no me permite profundizar ahora: la ley de la ofer-

ta y la demanda no es sino la pantalla ideológica de la guerra económica que los ricos han declarado a los pobres hace tiempo. No hay en el mundo real nada parecido. Es más, mientras más lo pienso, más seguro estoy de que no hay nada en la vida real que pueda ser llamado mercado, pues éste requiere una serie de condiciones modelísticas que no existen realmente. Es otro cuento más. Y cuando despertemos va a ser tarde, estaremos en el imperio sonriente y musical de los imbéciles. Lo que sí, el modelo podría ser usado en otro ambiente, socialista por ejemplo. Pero jamás entre bandidos.

Calcagno fue profesor mío y también de Atilio Borón que usted conocerá, y probablemente se inoculó con el bichito "cuentitativista" que oculta magistralmente a esas consideraciones tan vagas como necesarias: la ética, el Estado y la justicia.

Todo porque no sabemos suficientes matemáticas como para mandarlos "a freír monos" con sus manidas y torcidas ecuaciones "made in USA". Que cualquier estudiante de matemáticas de doctorado francés con claridad y caridad política podría destruir de una plumada. Si gusta podemos profundizar el tema.

Si me permite mandaré su artículo a los asesores de Chávez porque están justamente trabajando muy constructivamente este tema. Lo que es Kirchner parece que ya se entregó al sistema... y el sistema lo perdonó. O estoy muy errado (¿herrado?). ¿Y el pobre Lula? ¿Y el pobre Mercosur?

Gracias por sus útiles reflexiones.

Y. H.



Decrecimiento y progreso
(Ecología)

Hemos sostenido en un artículo reciente que:

> *"La idea de progreso, según nuestra opinión, tiene que estar vinculada a la idea de equilibrio de los efectos. Progreso en la medida en que las consecuencias o efectos del mismo se equilibran de tal forma que puedo realizar nuevos progresos sin anular los efectos del primero".*[97]

Queremos ahora profundizar en la relación entre decrecimiento y progreso, pues nos encontramos con dos hechos indubitables y evidentes, pero que, al mismo tiempo, se presentan como contradictorios. Por un lado tenemos la acumulación masiva de datos que muestran el desquiciamiento de los ecosistemas planetarios y el deshilachado del tejido social de las naciones tanto pobres como opulentas. Y por otro, el ansia y la tendencia natural del hombre al progreso. ¿Cómo compaginar estos dos hechos irrecusables por evidentes?

Si bien la idea de decrecimiento fue manejada por el anarquismo clásico como los *ludditas* que destruían las máquinas al comienzo de la Revolución Industrial y reclamaban menos horas de trabajo para el estudio y la formación personal, esta idea fue enunciada por primera vez por el austríaco Ivan Illich por los años '60 cuyo apotegma fue *"Vivir de otro modo para vivir mejor"*. A él le siguieron pensadores como Nicholas Georgescu y su propuesta de límites al crecimiento económico, Jacques Ellul que en 1981 proponía no más de dos horas de trabajo diario, para concluir en nuestros días con los trabajos del reconocido sociólogo Serge Latuche, *Por una sociedad del decrecimiento* (2004) y del ingeniero mexicano Miguel Valencia Mulkay, *La apuesta por el decrecimiento* (2007). Acaba en estos días de publicar el pensador Alain de Benoist, *Demain la décroissance. Penser l'écologie jusqu'a bout* (2007).

---

97 *Dos ideas distintas de progreso,* en internet, octubre de 2007.

Se parte de la base que el crecimiento económico por el crecimiento mismo lleva en sí el germen de su propia destrucción. El límite del crecimiento económico lo está dando el inminente colapso ecológico. Hoy desaparecen 200 especies vegetales y animales diariamente. De modo tal que el crecimiento económico comienza a encontrar límites ecológicos (el calentamiento de la Tierra, el agujero de ozono, el descongelamiento de los polos, la desertificación del planeta, etc.).

Es que la sociedad capitalista –con su idea de "crecimiento económico"– logró convencer a los agentes políticos, económicos y culturales que el crecimiento económico es la solución para todos los problemas. Así hoy el progresismo político ha rebautizado con los amables nombres de "ecodesarrollo", "desarrollo sustentable", "otro crecimiento", "ecoeficiencia", "crecimiento con rostro humano" y otros términos, que demuestran que este falso dios está moribundo.[98]

A contrario sensu de esta tesis el inimputable de George Bush sostuvo el 14 de febrero de 2002 en Silver Spring ante las autoridades estadounidenses de meteorología que: *"El crecimiento económico es la clave del progreso ecológico"*.

En realidad, el pensamiento ecológico se va transformando sin quererlo en subversivo al rechazar la tesis de que el motivo central de nuestro destino es aumentar la producción y el consumo. Esto es, aumentar el producto bruto interno (PBI) de los Estado-nación.

La idea de decrecimiento nos invita a huir del totalitarismo economicista, desarrollista y progresista, pues muestra que el crecimiento económico no es una necesidad natural del hombre y la sociedad, salvo la sociedad de consumo que ha hecho una elección por el crecimiento económico y que lo ha adoptado como mito fundador.

El asunto es ¿cómo dejar de lado el objetivo insensato del crecimiento por el crecimiento cuando éste se topa con los límites de la biosfera que ponen en riesgo la vida misma del hombre sobre la Tierra? Y ahí, Serge Latuche tiene una respuesta casi genial: *"Avanzar retrocediendo"*.[99]

---

98 Miguel Valencia Mulkay, *La apuesta por el decrecimiento* (2007).

99 Serge Latuche, *Por una sociedad del decrecimiento* (2004).

Es decir, seguir progresando desactivando paulatinamente esta bomba de tiempo que es la búsqueda del crecimiento económico sin límites. Y para ello hay que comenzar por un cambio en la mentalidad del *homo consumans –el hombre que consume–* como designó nuestro amigo Charles Champetier en el libro homónimo, al hombre de hoy.

Sabemos de antemano que esto es muy difícil, pues la sociedad mundial en su conjunto ha adoptado la economía del crecimiento y vencer a los muchos se hace cuesta arriba, pues como afirmaba el viejo verso del romancero español:

> *"Vinieron los sarracenos*
> *Y nos molieron a palos,*
> *Que Dios protege a los malos*
> *Cuando son más que los buenos".*

El establecimiento de una sociedad del decrecimiento no quiere decir que se anule la idea de progreso[100] sino que se la entienda de otra manera, tal como propusimos al comienzo de este artículo. Hay que dejar de lado de una vez y para siempre la idea de progreso indefinido tan cara al pensamiento ilustrado de los últimos tres siglos. Porque sus consecuencias nos sumieron en este estado de riesgo vital que estamos viviendo hoy todos los hombres sin excepción.

Debemos superar los aspectos nocivos de la modernidad en este campo, y sólo podemos hacerlo con una respuesta posmoderna que lleve un anclaje premoderno. Por ejemplo, rompiendo el círculo del trabajo para volver a trabajar intentando recuperar, no la pereza, como afirma Lafargue, ni la diversión como afirma Tinelli, sino el ocio (= la *scholé*, la *scholae* = la escuela), esa capacidad tan profundamente humana y tan creativa que nos hace a los hombres personas.

No es tan difícil reestablecer en economía el principio de reciprocidad de los cambios tanto entre los hombres en el intercambio de mercaderías como entre el hombre y la naturaleza, volviendo a pensar a la naturaleza como amiga. Ese principio de reciprocidad que morigere la salvaje ley de la oferta y la demanda.

---

100 Tampoco decrecer significa que se niegue el derecho a la vida, sobre todo de los pobres, como sostienen algunos eugenesistas y controladores de la natalidad.

Si no lo hacemos, se encargará la naturaleza, la propia realidad de las cosas con su fuerza interna, de mostrárnoslo. Con esa fuerza tremebunda y cruel que impone la pedagogía de las catástrofes.

Sentido metapolítico del castellano o español[101]

(Lengua)

Como despedida del 2008 *El País* de España en la edición argentina publicó un artículo a doble página en el centro del diario firmado por Tereixa Constenla y titulado "El español, un filón huérfano de prestigio", en donde se vuelcan una sarta de mentiras a designio que sublevan al más calmo.

Este artículo confirma el título del último libro del pensador español Fernando Sánchez Dragó: *Si habla mal de España… es español*, que, a su vez, viene de un viejo verso de Joaquín Bartrina que decía así:

> *"Oyendo hablar a un hombre, fácil es acertar dónde vio la luz del sol; si os alaba Inglaterra, será inglés, si os habla mal de Prusia, es un francés, y si habla mal de España, es español".*

Hablando con amigos colombianos que en esos días nos visitaron recordábamos que tanto en sus escuelas como en las nuestras nos enseñaban que la lengua que hablábamos era el castellano y que el término "español" designaba la nacionalidad de los nacidos en España.

Pero la fuerza de las cosas hace que hoy, internet mediante, se hable de "español" para referirse a nuestra lengua y no al castellano. En general, en España, Europa y los Estados Unidos se habla de lengua española y en Hispanoamérica, de lengua castellana. Para el caso de esta conferencia los términos son intercambiables.

---

101 Congreso internacional sobre la Lengua bajo el lema: "*El consenso político degenera el idioma*", Conferencia magistral en el Teatro municipal de Santo Domingo de la Calzada, La Rioja, España, 23 al 25/7/17. Organizada por el Movimiento Nacional Constitucionalista Republicano, dirigido por Antonio García-Trevijano.

Pero la estulticia, para decirlo elegantemente, de los que hablan de su lengua, que es también nuestra lengua[102] es que lo hacen de manera menguada, recogiendo los argumentos de nuestros históricos enemigos políticos: los angloparlantes.[103]

La primera de las razones falsas argumentada por la autora es que *"el español es la cuarta lengua más hablada del mundo*, *detrás del chino, del inglés y del hindi"*. Esto, como salta a las claras es falso de toda falsedad, pues el castellano es hablado por 240 millones en América del Sur (incluidos los 20 millones que lo hablan en Brasil), 45 millones en Estados Unidos, 68 millones en América Central y Caribe, y 130 millones en México. Lo hablan un millón en Guinea Ecuatorial, Israel y Europa Oriental; 45,9 millones en España, 10 millones en Filipinas[104] y alrededor de 2 millones en Marruecos,[105] más 3 millones en el resto del mundo, lo que suma un total de 547 millones de hispano-hablantes, con lo cual se desmienten totalmente las cifras divulgadas por el artículo de marras. En este *racconto* no tenemos en cuenta que el número de estudiantes que lo aprenden en Estados Unidos son algo más de ocho millones, número que supera la población de Cataluña.[106] El aprendizaje del español en las universidades de la Costa Este, es decir, entre los *wasp,* se disparó estos últimos años.

El castellano, patrimonio común a españoles, americanos y a algunos africanos y asiáticos, es la primera de las lenguas habladas en

---

102 Ocho de cada diez hablantes estamos allende el Atlántico.

103 Por si no lo saben 3.000 criollos colombianos al mando de Blas de Leso derrotaron a la armada inglesa de 23.000 hombres al mando de Vermont en 1741 en Cartagena de Indias, y criollos argentinos al mando de Santiago de Liniers derrotaron también a los ingleses en 1806 y 1807 en Buenos Aires. El enfrentamiento con Inglaterra viene de lejos.

104 Sin contar los que hablan el tagalo o el chabacano que, por ejemplo, cuando saludan dicen *kamustá* (= cómo está) y así tiene unas 8.000 palabras en castellano. Claro está, que no hablan como nosotros pero cuando el papa Francisco estuvo en Filipinas habló todo en español porque se percató que hablando italiano no le entendía nadie.

105 El Instituto Cervantes sostiene que son solo 6.586 personas.

106 Lafuente, Fernando R., "El idioma es el petróleo de España", diario *ABC*, 1/3/2013.

el mundo, pues el inglés no llega a 400 millones[107] y el chino no es un idioma sino 129 a la vez, de los que se destacan el mandarín, idioma oficial desde la Revolución Cultural de 1966, el wu, el cantonés o *yué*, el min, el jin, el xiang, etc., cuyas diferencias entre sí son mayores de las que existen entre el castellano y el portugués. Pues si a sumar fuéramos –julio de 2017– nosotros contabilizaríamos juntos la bicoca de 831 millones (Brasil: 211,5 millones; Mozambique: 29,5 millones; Angola: 26,6 millones; Portugal: 10,5 millones, Timor Oriental: 1,2 millones; Macao: 600 mil; Goa: 1,6 millones; Santo Tomé y Príncipe: 195 mil; Guinea-Bissau: 1,9 millones; Cabo Verde: 550 mil).

Además, esto que estamos afirmando no es ninguna novedad, porque buscando en internet hay muchas páginas que muestran que el castellano es el segundo idioma hablado del mundo, pero estas páginas no hacen la distinción que hacemos nosotros entre las distintas lenguas que se hablan en China.

Bueno, y si así fuera vaya y pase, pero de ahí a afirmar que está en un cuarto lugar y tan lejos en millones de hablantes como sostiene el artículo de *El País* es una mentira ex profeso y una falta de respeto a los millones que lo hablan y no fueron tenidos en cuenta.

La segunda falsedad es que *"el español es la lengua de 18 países"*. Solo en América somos 19 países, a saber, Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. En Europa está España y en África, Guinea Ecuatorial y lo que queda de la República Saharaui. De modo tal que no son 18 los países de lengua castellana sino 22. No es pequeño el error cuando se comete sobre cifras tan menudas y precisas, lo que denota una intención para desviar y desvirtuar los datos objetivos y reales. Y así, a renglón seguido, afirma "la gallega"[108] que *"no tenemos datos confiables del español pero sí del*

---

107 Nigeria con 191 millones que declara el inglés como lengua oficial reconoce 510 lenguas vivas. El inglés es "coto exclusivo de una pequeña minoría", afirma Google.

108 En la Argentina es costumbre denominar a todos los españoles "gallegos", pero no en forma peyorativa sino por *brevitatis causa*. Lo cual nos evita entrar en una polémica infinita, que nos es extraña, como la interminable entre los distintos regionalismos españoles, que se nos hace incomprensible.

inglés”. Lo que confirma que la que no es confiable es la autora y el diario que le publica con los datos que maneja y tergiversa.

Y para fundamentar su tesis de que el español padece de una *capitis diminutio* congénita trae la opinión de un compatriota suyo, Antonio Muñoz Molina, alguien que dirigió el Instituto Cervantes de Nueva York, quien afirma suelto de cuerpo:

> *“Soy escéptico sobre la futura relevancia social, cultural y política del español; veamos si no, la escasa calidad de la TVE Internacional. Nada que ver con la parrilla exterior de la BBC de Londres”.*

Otra falsedad más, la Televisión Española Internacional (cualquiera que tenga TV por cable lo puede apreciar) es de una calidad poco común y superior a la media de los canales internacionales alemanes, franceses, italianos o ingleses que, en general, gastan su tiempo en programas de entretenimientos y musicales.

El problema de los canales internacionales de noticias no es el mayor o menor apoyo tecnológico que, en general, es parejo para todos sino la *producción de sentido* de las noticias que se levantan y las que se dejan pasar sin más. Y en esta “producción de sentido” la TVE Internacional adopta “el sentido” de las cadenas anglonorteamericanas. Y esto es lamentable, pues a ojos vista se ha producido una nefasta “americanización” de esta televisora.

No es quejándose de “la escasa calidad” como se supera la calidad sino haciendo y produciendo calidad. Si el español no sirve como lengua mediática no es por el castellano en sí, sino por la incapacidad de sus usuarios.

En este sentido el trabajo *a contrario sensu* de su objetivo principal que lleva a cabo el Instituto Cervantes es lamentable. En su momento le tocó el turno a la directora del Instituto, Carmen Cafarell, quien muy suelta de cuerpo afirmó al presentar el *Anuario El español en el mundo* que:

> *“En Brasil el español ocupa el cuarto puesto como lengua extranjera en dura competencia con el italiano y el chino mientras que el francés y el alemán retroceden en sus posiciones”.*

¿Pero quién asesora a esta señora, los ingleses? Esto es una mentira ex profeso, es una mentira a designio.

Vamos a responderle palabra por palabra para que no queden dudas. En Brasil el español no es considerado una lengua extranjera sino una lengua cohabitante con el portugués. La cohabitación de ambas lenguas se prueba y se ve en el hecho de que en las universidades del Brasil no exista profesor que no hable el castellano. Incluso en vastas regiones del sur del país –Río Grande do Sul, Santa Catalina y Paraná– se lo habla popularmente como *portuñol*, ningún turista tiene necesidad de traductor. En Brasil lo hablan muy bien veinte millones de brasileños.

La segunda observación es que el español no está cuarto en la enseñanza de lenguas extranjeras sino en el primer puesto y es obligatoria su enseñanza en todas las escuelas del país, tal como lo estableció el gobierno de Lula en el 2007, reemplazando los acuerdos que había firmado François Mitterrand con Sarney privilegiando la enseñanza del francés allá por los años '80. Se acaba de crear la Universidad del Mercosul/sur cerca de la triple frontera entre Brasil, la Argentina y Paraguay donde la enseñanza es indistintamente impartida en ambos idiomas.

La directora Cafarell tendría que tomar nota de lo que está ocurriendo en Brasil y sus planes de proyección suramericana para luego emitir un juicio medianamente serio. El esfuerzo ciclópeo del gobierno de Itamaraty para transformarse en el representante de los intereses de la América del Sur lo lleva a privilegiar la enseñanza del español por sobre cualquier otra lengua. Lo lleva incluso a proponer a la Academia Brasileña de Letras la eliminación de los idiotismos del portugués (por ejemplo, la cerilla) que lo alejan del castellano para que se haga más comprensible nuestra lengua por parte de ellos.

La directora termina sosteniendo la vieja tesis de la Ilustración francesa utilizada por los enciclopedistas enemigos de España, al afirmar que *"el español no es una lengua científica"*. Son las mismas tesis que sostenían, que en América los indios no son fuertes porque no tienen barba o nuestros pumas son menos peligrosos que los leones porque no tienen melena. Las tesis de De Paw y el conde de Buffon, las tesis de Hegel y de tanto ilustrado suelto de los siglos XVIII y XIX.

Estos *carajos* (otro epíteto no se me ocurre) no tienen ni siquiera en cuenta los esfuerzos ciclópeos de un Ramón Cajal, de un Alberto Gaviola, de un Cecilio del Valle, de un Rey Pastor, y de tantísi-

mos científicos e investigadores de primer nivel mundial que han fijado nomenclaturas científicas de todo tipo y en todos los campos. Incluso en internet, ¿no se le ocurrió siquiera pensar a la directora quién dispuso que fuera la arroba (@), la cuarta parte de un quintal, el signo fundamental de los correos electrónicos? Ni qué decir que el castellano puede –como todas las lenguas romances– nominar y denominar perfectamente por sí toda la nomenclatura científica que por convención es griega y latina.

Cualquiera que haya estudiado seriamente griego y latín –nuestra larga experiencia avala lo que decimos– sabe que los que hablamos castellano tenemos una ventaja exponencial en el aprendizaje y manejo de estas lenguas respecto de los franceses, ingleses o alemanes. Tanto en la escritura pero, sobre todo, en la pronunciación que se torna en ellos casi ininteligible. Por ejemplo, un francés pronuncia *maximum* "maximó", un inglés "máximu" y un alemán "maxíma", ninguno de ellos "máximum" como debe ser pronunciado el término.

El último filósofo que tuvo España, don Gustavo Bueno, sostenía, cuando estuvimos en Oviedo allá por el 2012, que el concepto de "nada" logra su expresión más acabada en lengua española.

Si poco sabemos qué es lo que sucede en nuestra Argentina menos podemos conocer sobre aquello que sucede en España, pero todo indica, y ya van varios años que venimos siguiendo esa política pusilánime sobre el castellano, que a las autoridades del Instituto Cervantes más valdría tenerlas por enemigas que por amigas.

Es de lamentar, es una verdadera pena que las escuálidas arcas del Estado español se vean menguadas por funcionarios que no cumplen con su tarea, o lo que es peor aún, realizan una tarea a la inversa de la propuesta.

Plagiando a Rubén Darío les decimos: *Tened cuidado funcionarios. ¡Vive la América española! Hay mil cachorros sueltos del León español.*

Por supuesto, que ni una palabra siquiera a la dimensión antiimperialista del castellano como lengua de pueblos oprimidos por el imperialismo anglonorteamericano.[109] Porque para "los gallegos"

---

109 Nos llegó una carta de un gallego a pie firme, don Alfonso Paz González, que nos dice:

como el presidente Rajoy el imperialismo no existe. Por ello se jacta de imponer el inglés como segunda lengua en todas las escuelas, mientras que un sindicalista pobretón como Lula reemplazó al inglés por el castellano como enseñanza obligatoria en todas las escuelas primarias y secundarias del Brasil. Claro está, unos renuncian a la capitalidad de un mundo que habla su propia lengua en homenaje a la lengua de sus enemigos históricos y otro quiere asumir la capitalidad de una ecúmene, la iberoamericana, que habla casi la misma lengua suya. En unos hay y se denota un esfuerzo gigantesco por instalarse con un lugar en el mundo y en otros una desidia, producto de la autodenigración que los lleva a un seguro suicidio.

Por último, ¿tienen derecho españoles como la directora y el diario *El País* a bastardear temas importantísimos como lo es la lengua oficial de 20 países, más allá de España? No, no tienen ningún derecho porque es un tema delicado, valioso y que involucra los sentimientos de más de 547 millones de personas. Eso sí, tienen la obligación de tratar "seriamente" el tema de nuestra lengua común porque no se puede renunciar gratuitamente a una capitalidad de la lengua que, aunque no la quieran ejercer, les corresponde, al menos, históricamente.

En una escena de la película *Amadeus* (Milos Forman, 1984), el músico que competía con Mozart, Salieri se queja a Cristo y arroja el crucifijo al fuego diciendo: "*Toma, esto es lo que te mereces, porque*

"En Galicia se ataca continuamente el idioma nacional o castellano. Pretenden que las clases en los colegios y universidades sean en gallego. Los padres se oponen alegando el problema que tendrán sus hijos si se les ocurre matricularse en otra universidad fuera de Galicia, pero ellos tiran hacia delante a sabiendas que el gallego aportuguesado, si algo destacó literariamente, ha sido los lloriqueos de Rosalía de Castro y alguno más, pero no resuelve nada a una región de emigrantes como esta".

Carta personal, Ourense, 29 de diciembre de 2008.

Con ocasión de estos trabajos y buscando datos en internet me llamó la atención que las peores páginas sobre el castellano están en catalán. Es lamentable, porque el catalán les puede servir a los catalanes para expresar sus sentimientos más profundos y los matices más hondos de sus ideas, pero a nadie más. De la misma manera como les sirve el lunfardo a los 14 millones de habitantes de Buenos Aires, pues una cosa es decir "chamuyar" y otra muy distinta es decir "hablar". Pero la lengua con funcionalidad política e ideológica frente al mundialismo, la homogeneización cultural y la globalización es para nosotros –de estirpe hispana– el castellano, y el que no entiende esto, no entiende nada.

me diste la vocación pero no los talentos". Todo indica que España marcha al revés de Salieri, tiene los talentos y tantos y tan grandes que posee, pero parece ser que no tiene la vocación de tomar el toro por las astas y ocupar un lugar de liderazgo en un mundo al que pertenece raigalmente y que le pertenece desde el fondo de la historia y desde el corazón de nuestros pueblos.

Modificado el viejo proverbio, podemos afirmar que: *Dios le da pan a quien no quiere usar los dientes.*

El poder de una lengua es el poder de aquellos que la hablan

Cuando hablamos hoy del lenguaje y de la lengua, tema sobre el que hay miles y miles de trabajos escritos, sabemos que sigue vigente la enseñanza de Guillermo Humboldt, que cada idioma fomenta un esquema de pensamiento y unas estructuras mentales propias. *Dime en qué idioma te expresas y te diré cómo ves el mundo.*

Así los hablantes modelan una lengua y ésta modela la mente proyectando un modo de pensamiento que adquiere su expresión máxima en las identidades nacionales o regionales.

En el caso del español, éste es expresión de unas veinte identidades nacionales consolidadas.

Pero la lengua no es aquella aprendida, no es la segunda lengua. La lengua como lugar de poder es la asumida existencialmente. Y así podemos comprender cómo siendo 56 los países francófonos y 22 los hispanoparlantes, tenga el castellano mayor peso internacional que el francés.

Es que de los 56 países francoparlantes, sólo tres o cuatro han asumido el francés vitalmente, el resto lo usa por conveniencia. En general, para pedir créditos a la metrópoli.

Con el inglés pasa algo parecido pero en menor medida, porque el peso poblacional de los angloparlantes es mayor (Estados Unidos, Inglaterra, Australia, Sudáfrica, Nueva Zelanda), no obstante la mayoría de los países que han declarado el inglés como idioma oficial –59 en total– utilizan de hecho, infinidad de lenguas locales, que reducen la expresión de lo nacional en inglés. En Nigeria o en la India, ¿en qué expresa la identidad nacional el inglés declarado idioma oficial? En nada.

Entonces, afirmamos que la lengua es un instrumento de poder cuando es asumida existencialmente, de lo contrario es un simple vehículo de comunicación como lo es el inglés en los aeropuertos.

En este sentido, el castellano como lengua occidental tiene una ventaja infinita respecto del inglés y del francés. Pues aun cuando supera al inglés –su máximo competidor– en más de 150 millones de hablantes, posee la infinita ventaja que es efectivamente la lengua oficial de 22 naciones.

Si a ello le sumamos la proximidad lingüística del portugués (Brasil, Portugal, Mozambique, Angola *et alii*) se constituye una masa crítica de 831 millones de personas que pueden comunicarse entre sí sin mayor esfuerzo y, lo que es más importante, con estructuras mentales similares.

Esto no es un chiste, ni una anécdota, es un dato geopolítico de crucial importancia para comprender el mundo actual en profundidad.

Es incomprensible cómo de 31 estados (22 hispanoparlantes y 9 lusoparlantes) no haya uno, al menos, que tenga una política internacional de defensa de la expresión lingüística luso-castellana. Salvo el mencionado caso de Brasil que, al sentirse una isla lingüística en América, adoptó una política pro lengua española.

Por otra parte, es incomprensible que los teóricos franceses, tan sutiles para otros asuntos, no se hayan apercibido que *"la mayor presencia del español como lengua de trabajo internacional, garantiza una mayor presencia del francés, frente al inglés"*.

En este campo específico estamos rodeados de un hato de ineptos. Ineptos que, como el "rey cazador de elefantes", sostienen en la última cumbre iberoamericana de Cádiz que somos cuatrocientos millones los hispanoparlantes o como las autoridades del Instituto Cervantes que sostienen que somos 450 millones de castellanohablantes en el mundo y, para colmo de errores, que es la segunda lengua después del inglés: *stultorum infinitus numerus est.*

Más allá del rey borbón y del Instituto Cervantes los usuarios habituales del castellano se han metido en el corazón del imperio talasocrático y así suman en Estados Unidos, 45 millones. Este hecho bruto, real e indubitable ha hecho exclamar al estratega Samuel Huntington en *El reto hispano,* uno de sus últimos trabajos:

> *"Los estadounidenses están aceptando que se convertirán en dos pueblos, con dos culturas (anglo e hispana) y dos lenguas (inglés y español). (…) Por primera vez en la historia de Estados Unidos cada vez hay más ciudadanos (sobre todo negros) que no pueden conseguir el trabajo o el sueldo que sería de esperar porque sólo pueden comunicarse en inglés. (…) Si la expansión del español como segunda lengua de EE.UU. sigue adelante, con el tiempo podría tener serias consecuencias para la política y el gobierno".*

El español progresa en los Estados Unidos porque hubo un cambio de mentalidad en los inmigrantes quienes en los años '50 se obligaban solo a hablar inglés, mientras que ahora es más conveniente ser bilingüe, porque ello ofrece mejores posibilidades de hallar trabajo. Además el castellano es un idioma pluricéntrico, pues a diferencia del inglés o el francés donde Londres y París se han constituido como centros de poder lingüístico, Madrid no tiene vocación de centralidad lingüística.

Es hora que nuestros gobiernos asuman una política internacional de la lengua. Que el español sea utilizado como lengua de trabajo de ámbito mundial. Informaciones recientes nos dicen que hoy en China el castellano es la lengua extranjera más estudiada. Que en Brasil el español no es considerado lengua extranjera en las universidades, pues su uso profesoral es habitual. Que Nueva York es prácticamente bilingüe. Que no hay un millón de hispanoparlantes en Filipinas sino alrededor de 10 millones o más. Sobre esto último vale un ejemplo: cuando el papa Francisco visitó Manila comenzó hablando en italiano y, al percatarse del silencio de la multitud, los saludó en español. La explosión de alegría de la inmensa masa que lo fue a recibir fue estruendosa. A partir de ese momento dio todos sus discursos en castellano. En fin, contamos en definitiva con un instrumento geopolítico y metapolítico poderosísimo que no está explotado.[110]

---

110 Merece ser mencionado acá el Movimiento Internacional Lusófono (MIL) dirigido por Renato Epifanio, con quien estuvimos, y que desde el 2008 trabaja en la difusión y normalización del portugués en los ocho estados que lo tienen como lengua oficial (Portugal, Brasil, Mozambique, Angola, Sao Tomé e Príncipe, Timor Oriental, Guinea-Bissau y Cabo Verde) y en los cuatro enclaves (Macao, Goa, Damao, Dadra y Diu) que suman un total de 251 millones de personas. Es que la expansión del portugués beneficia al castellano como la de éste a aquél,

Como afirma el muy buen pensador chileno Sergio Carrasco C.: *"Al castellano le falta la firmeza que corresponde a su realidad"*. (Carta personal, 28 de noviembre de 2012).

¿Cuándo se tomará una decisión internacional en castellano?

En estos días, con motivo de la edición de las obras de nuestro maestro, José Luis Torres (1901-1965), el fiscal de la década infame, la misma editorial me regaló los escritos políticos de Manuel Ugarte (1875-1951), que editó hace unos meses. Dos pensadores nacionales, de dos generaciones distintas, que estuvieron en los albores de la primera guerra por la independencia económica de la Argentina. Aquella que llevaron a cabo miembros de la generación de 1910 y que siguieron hombres de la generación del '25.

De su relectura, más allá de las agudas observaciones –Ugarte fue el gran viajero político del Centenario por todos los países hispanoamericanos exhortando a la unión continental– nos surgió una pregunta: ¿hace cuántos años que no se toma una decisión política en el orden internacional en castellano? ¿Hace cuánto tiempo que una decisión política tomada en castellano no afecta al orden internacional?

Manuel Ugarte se desgañita en 1912 cuando realiza su primer viaje a Nueva York. Se exalta cuando recorriendo los países hispanoamericanos observa que:

> *"Mientras las colonias inglesas afianzan su vida y se aprestan a ejercer una acción mundial, las colonias españolas se agotan en luchas estériles y olvidan todo anhelo internacional"*.[111]

Así, desde 1810 a 1824 (batalla de Ayacucho, última de la guerra de la Independencia) nos desangramos para caer en manos de los ingleses y su comercio. Desde 1825 a 1850 nos matamos en las guerras civiles fratricidas, para consolidar el poder anglofrancés so-

---

pues forman un mismo κατέχων (= *katéjon,* obstáculo) al avance del inglés. Los franceses tendrían que apercibirse de este beneficio colateral, pero no están en condiciones ni intelectuales ni espirituales de hacerlo. En este sentido, es notable el esfuerzo de la inteligencia italiana profunda, que maneja el castellano de suyo, sin dejar de lado la expresión riquísima de la lengua del Dante.

111 Ugarte, Manuel, *El destino de un continente,* Buenos Aires, Docencia, 2008, p. 191.

bre nuestra América. Desde 1850 a 1910 llevamos a cabo un modelo de explotación de nuestros pueblos que sólo sirvió para la creación de oligarquías locales. Desde 1910 a 2017 entregamos, salvo breves períodos excepcionales, todas nuestras decisiones y con ellas todo el manejo de nuestros recursos al "Tío Sam".

El problema es que toda la política hispanoamericana se limitó y se limita a la política interna de nuestras *republiquetas*, la de las luchas estériles de que habla Ugarte. Nuestras guerras son siempre guerras civiles que nos desangran y licuan nuestros mejores esfuerzos. No pudimos superar la política "de cabotaje", la política "parroquial", la política "pueblerina".

Nunca nos hemos dado, ni como países aislados y menos en conjunto, una política internacional. Lo que más hemos hecho han sido negocios internacionales, sobre todo a partir de la venta de artículos primarios y *commodities*.[112]

Esta política *menuda* es la única que hemos practicado los pueblos hispanoamericanos, y es la que en estos últimos doscientos años nos llevó a la inmovilidad internacional y a aceptar lo decidido de antemano por los grupos o *lobbies* del poder mundial.

Ugarte da a ello una razón poderosa que no hemos leído en ningún otro autor:

> *"Frente al imperialismo, hemos representado la inmovilidad, y la inmovilidad en política internacional, como en la guerra, equivale a la derrota"*.[113]

No faltará alguno que nos reclame: pero… ¿cómo? ¿San Martín y Bolívar no lucharon por la unidad continental? ¿No hicieron lo mismo, aunque en menor medida, Morazán en Centroamérica y Rosas en Suramérica? ¿Y los intelectuales del Centenario como García Calderón, Ugarte o Bunge no propusieron uniones aduaneras y

---

112 Un *commodity* es un producto o bien por el que existe una demanda en el mercado y se comercian sin diferenciación cualitativa en operaciones de compra y venta. *Commodity* es un término que generalmente se refiere a bienes físicos que constituyen componentes básicos de productos más complejos. Ejemplos de *commodities* son los energéticos como petróleo, gas; metales industriales como el cobre, níquel, zinc; agrícolas como el trigo, maíz, soja.

113 Ugarte, *op. cit*., p. 173.

políticas? ¿Y Perón no creó el ABC allá por los años '50 y el proyecto sindical Atlas para la unidad de nuestra América? ¿Alfonsín y Sarney no crearon el Mercosur en 1991? ¿No se creó en 2004 la Comunidad Suramericana de Naciones? ¿No se creó también en ese año el Banco del Sur? ¿No ha sido la última creación la Unasur en el 2008?

Pero, ¿por qué no han prosperado ni prosperan ninguna de estas iniciativas? ¿Existe acaso una *capitis diminutio* de los pueblos hispanoamericanos respecto de los ingleses? ¿O acaso la falla se encuentra en nuestros dirigentes y en su incapacidad de previsión? Vamos a intentar una respuesta simple.

En nuestra opinión toda decisión de peso en política internacional tiene que contar con un "arcano". Es imposible hacer o incidir en política internacional sin contar con un núcleo duro que sostenga la decisión, pues toda gran decisión en política internacional afecta intereses contrapuestos. No existe en ninguna de estas últimas creaciones suramericanas una voluntad política expresa de consolidar un poder autónomo respecto de los *lobbies* internacionales. Y lo más grave es que no existe el arcano, como *secreto profundo*. Se comete la estulticia de avisar previamente a aquellos que van a ser afectados por nuestras medidas de las decisiones que vamos a tomar. Por ejemplo, se invita en la constitución más íntima de la Comunidad Suramericana de Naciones, del Banco del Sur y de la Unasur a participar a Inglaterra y Holanda a través de Guyana y Surinam.

Los agentes del imperialismo, como el diablo, no descansan y así insisten y propugnan por todos los medios apoyados en la nueva teoría de la dominación ("la de los derechos humanos por consenso") que la Comunidad Suramericana y la Unasur no se entiendan sólo en castellano sino que además, por respeto a las minorías, utilicen el quichua, el aymará, el guaraní, el inglés, el holandés, el portugués, el mapuche. Un mecanismo pensado para esterilizar lo poco que se pueda hacer.

Si nosotros no asumimos el castellano como lengua antiimperialista en Suramérica estamos liquidados, "estamos fritos". De ello se da cuenta la dirigencia del Brasil para quien ya no es una lengua extranjera sino de uso diario, sobre todo en los centros de decisión política, así como en las universidades y centros de estudio e investigación.

Cómo será el peso de nuestra lengua, que los ingleses y norteamericanos siguen sosteniendo el mito de que el inglés es el idioma más hablado del mundo cuando hace ya un cuarto de siglo, que el español lo ha superado en hablantes. (Como dijimos hoy existen menos de 400 millones de angloparlantes contra 547 millones de hispanoparlantes, a los que si se les suman los lusohablantes constituyen una masa de casi 831 millones de hispanoparlantes).

Estos son los datos brutos e incontrastables. Su interpretación aviesa e intencionada es ideología de dominación.

Si resumimos, vemos que existen tres elementos que van en contra de cualquier tipo de integración regional de los países hispanoamericanos: a) los dos señalados por Ugarte: la luchas intestinas estériles y la inmovilidad internacional; b) la carencia de un arcano en el núcleo de la decisión política; y c) la anulación del medio común de comunicación como es una sola lengua.

Estos tres elementos hacen que se tienda a la construcción de un espacio de poder como "una región abierta", lo que se presenta como una contradicción en sí misma, pues estamos dejando introducir la penetración imperialista en su propio seno.

Así estamos logrando lo contrario de lo propuesto pues en nombre de la integración regional los negocios que se hacen benefician a las multinacionales y las medidas bancarias y financieras al *imperialismo internacional del dinero*. Un verdadero hierro de madera, al decir de Heidegger.

Regresando a la respuesta del subtítulo podemos afirmar que la última vez que se tomó una decisión en castellano con cierta incidencia en el orden internacional fue la operación de recuperación de las islas Malvinas en 1982 pero, claro, le faltó lo esencial para conmover el orden internacional: el arcano, pues los ingleses sabían de antemano lo que se les venía encima.

La manipulación internacional del castellano

Hace ya bastante tiempo[114] que nos venimos ocupando de la relación entre lenguaje, política y poder. Primero llamamos la atención sobre los falsos datos que se manejan respecto del uso internacional

114 "Lenguaje y política", revista *Disenso*, Nº 7, Buenos Aires, otoño de 1996.

del castellano a pesar de las evidencias que cualquiera puede encontrar en los distintos buscadores de internet sobre cifras, regiones y calidad de los hablantes.

Esta operación internacional es gravísima porque ha formado sobre el tema un esquema de pensamiento único que hace que se repita siempre desde los centros de producción de sentido, como son los *mass media,* una mentira a designio: *"El español es la tercera o cuarta lengua más hablada en el mundo"*.

Luego, la divulgación de cifras y datos falsos las reproducen los Institutos de la lengua, como el Cervantes, llenos de becarios y pocos estudiosos, que copian como un espejo opaco, que imita e imita mal, aquello que publican los diarios. Hemos llegado al colmo que estos datos embusteros los repitió el mismísimo exrey de España.

La baba ideológica que son estas sucesivas cumbres iberoamericanas son la prueba más palpable de la estulticia de este personaje internacional, cuando afirmó –engolado en esa sabiduría chata de monarca designado a dedo–: *"El español es hablado por casi 400 millones de personas",* con lo que dejó de lado a, por lo menos, según los datos que mostramos, a ciento y pico de millones de súbditos y exsúbditos.

En un segundo momento[115] llamamos la atención acerca de la relación entre lenguaje y poder afirmando que *"el poder de un idioma depende del poder que tienen aquellos que lo hablan"*. Si los políticos, empresarios, intelectuales, científicos, financistas y agentes sociales de habla hispana no comienzan por "preferirse a sí mismos" y a su modo de expresión lingüística no hay instalación posible del castellano como lengua internacional de trabajo.

Pero, por otra parte, estos mismos agentes tienen que tener algo que decir de auténtico y propio, y en este sentido hay que tener en cuenta la aguda observación del filósofo escocés Alasdaire MacIntayre cuando afirma que:

> *"un lenguaje comienza a ser aprendido por otra tradición lingüística distinta, cuando tiene algo nuevo u original que brindar"*.[116]

---

115 "Lenguaje y política II", disponible en internet.

116 McIntayre, A, *Justicia y racionalidad*, cap. XIX: "Tradición y traducción", Barcelona, Eunsa, 1997.

El mecanismo es, *mutatis mutandis,* siempre el mismo. Se le quitan, como ha hecho el exrey de España, hablantes al español y se aumentan los del inglés. Se denosta y critica el nivel intelectual y científico de los hispanoparlantes en función de la mayor jerarquía de los hablantes en inglés. Se bastardea la propia lengua castellana afirmando, sin pruebas, que carece de los instrumentos técnico-lingüísticos para poder expresar adecuadamente los avances informáticos y científicos de la actual sociedad. Se coloniza el castellano con términos traídos del inglés con razón o sin ella con lo que se logra el achatamiento del nivel expresivo propio.

La salida de esta lamentable situación la podemos barruntar leyendo la carta personal de ese buen investigador, Quintín Racionero:

> *"Muy bueno tu artículo sobre «Lenguaje y Política». Ya que ninguna iniciativa puede esperarse de los políticos, tampoco será razonable esperarla de aquellos eventos que organizan los políticos. O sea, que de las grandes conferencias internacionales sobre el español, los diversos fastos sobre la coordinación de las academias latinoamericanas, las actividades del Instituto Cervantes y demás parentela sabemos que nada va a salir. En estas circunstancias, ¿por qué no tomamos la iniciativa nosotros mismos –por ejemplo: los filósofos, quiero decir, los no comprometidos con las subvenciones oficiales–, nos juntamos un buen día en algún lugar de nuestro mundo hispanohablante y empezamos a dar caña?*
>
> *Un abrazote, Quintín*"
> *(24 de septiembre de 2010)*

¡Contundente! Se nota que es más filósofo que nosotros porque en cuatro líneas explicó lo que nosotros en cinco artículos previos.

Hablando de filosofía, recuerdo el esfuerzo enorme que le costó al filósofo venezolano Ernesto Maíz Vallenilla junto con otros de lengua castellana, lograr que sea aceptada la lengua española como lengua filosófica y así poder presentar en los congresos internacionales de filosofía las distintas ponencias también en castellano. Escuchen: esto ocurrió recién en 1983. Como anécdota puedo contar que a propósito de ese congreso, el XVIII mundial de Filosofía realizado

en Canadá, tuvimos que presentar una ponencia en francés "Le protreptique: esquisse de lecture sur l`idée d´ordre natural", porque no se aceptaban hasta ese año ponencias en español.

Como observación geopolítica podemos decir que, siendo el inglés el idioma del imperialismo talasocrático[117] que rige hoy en el mundo, el español –que fue un idioma imperial[118] aunque no imperialista–, es la lengua que mejores y mayores posibilidades de oposición eficaz brinda. No sólo porque está ya instalada con 45 millones de hablantes en el interior, en el área pivote o *heartland* del imperialismo sino porque ocupa todo su "patio trasero" o *backyard.* Al respecto debemos recordar nuevamente el trabajo de Samuel Huntington, denominado *El Reto hispano* donde afirma que en Estados Unidos existen hay dos pueblos, dos culturas y dos lenguas que no son compatibles pues expresan cosmovisiones diferentes.

Saquen ustedes sus conclusiones y piensen si hay o no una batalla lingüística que dar. Y así al hombre hispano le recordamos la enseñanza del mayor sociólogo brasileño, Gilberto Freyre, cuando afirma:

> *"Lengua y cultura hispánica no se refiere tan sólo a los valores de un pasado de gloria, sino a las posibilidades de un futuro de aventura hispánica".*[119]

Mientras que al lector europeo de lengua francesa, portuguesa, rumana e italiana le reiteramos nuestra intuición:

> *"El avance del castellano como lengua de trabajo internacional es el avance de sus propias lenguas."*[120]

---

117 La talasocracia (= de θάλασσα, *thalassa*, mar) es un concepto geoestratégico que señala a los estados cuyos dominios son principalmente marítimos (N. del E.)

118 Es dable notar que España no fue un imperialismo que solo busca el dominio y la explotación de los pueblos sometidos sino que fue más bien un imperio, pues usufructuó pero dejó una cultura con su lengua, religión e instituciones políticas. Hablando con propiedad, España fue un reino; América, propiedad del rey; y nosotros súbditos de la Corona.

119 Freyre, Gilberto, *A propósito de lo hispano y su cultura,* Buenos Aires, Cuadernos del Ateneo, 1969.

120 Un filósofo italiano de primerísimo nivel como don Erico Berti de Padova observó sabiamente: *"En las comunicaciones internacionales y académicas no es necesario*

El español como categoría metapolítica, esto es, como una gran categoría que condiciona el accionar político concreto, tiene que ser estudiado como tal en el mundo contemporáneo y reivindicado por los suyos en el manejo del "arcano" y de la "decisión política".

La guerra semántica

Es sabido que el uso y manejo de los términos y las palabras encierra la forma de expresar un pensamiento o un sentimiento que, al final, determina una forma de ser y vivir. Es por ello que afirma el adagio: *quien no vive como piensa termina pensando como vive*. Esta identidad entre ser y pensar que exige la sana ética es la que viene a transformar hoy la guerra semántica.

Si los medios masivos de comunicación y los periodistas a su servicio se han transformado en los nuevos filósofos de la sociedad de consumo, en los que hacen el discurso de la sociedad en su conjunto, nos imponen los términos y las designaciones, nosotros, el pueblo llano, estamos soportando una agresión semántica. Así cuando nos hablan de *penthouse* en lugar de "ático"; de *Estado Islámico* en lugar de "Daesh", como los buenos árabes lo designan; de *América Latina* en lugar de Iberoamérica, de *libertad de vientres* en lugar de aborto; de *hombre de color* en lugar de "negro"; de *no vidente* en lugar de ciego; de *abusador* en lugar de violador; de *persona gestante* en lugar de madre; de *email* en lugar de correo electrónico; de *parking* en lugar de estacionamiento y de miles y miles de términos trastocados y malversados, podemos afirmar que estamos padeciendo una guerra semántica.

El gran poeta Leopoldo Marechal afirmó: *"No olvides que cuando se elige un nombre, se elige un destino"*. Y esto se aplica no solo a los nombres de personas sino para la designación de las cosas y las situaciones, sean políticas o personales.

Hoy desapareció como por arte de magia el término "revolución" en los discursos políticos; la palabra "gente" reemplazó a la de pueblo y "género" reemplazó a mujer. Las palabras generadores en el uso y

---

dejar de hacerlo en italiano cuando se realizan en Francia, España, Portugal o Iberoamérica. No olvidemos que somos primos hermanos".

comprensión de texto han sido reducidas de 80 a 15. Y esto por sugerencia de un famoso educador mundialista como Paulo Freire, con lo cual estamos produciendo semianalfabetos.

Aristóteles define al hombre por la palabra: ζωον λογον εχων (= el animal que ejerce la palabra). Pues por ella nosotros sabemos quiénes somos y qué son las cosas. La palabra nos revela a nosotros mismos (el psicoanálisis, la confesión) y nos revela el mundo exterior, la naturaleza de las cosas que conocemos a través de la definición. Pues definir es delimitar algo en lo que es.

La palabra abre un mundo y, al mismo tiempo, limita ese mundo cuando lo hace comprensible. Esta es la riqueza que nos viene a robar la guerra semántica que padecemos.

Esta guerra semántica tiene un antecedente ilustre que fue Federico Nietzsche cuando afirmó que *"no existen hechos, sino interpretaciones"*. Porque negó la existencia de alguna verdad o conocimiento permanente o indubitable ya que todo depende de aquel que interpreta.

Al negarle a la palabra la capacidad de designar caemos en un relativismo nihilista en donde todo se mide, como dice el refrán, *de acuerdo al cristal con que se mire.*

Es por eso que un gran filósofo como Hans Gadamer le respondió: *"La hermenéutica es no creer en ninguna traducción sino en interpretar la palabra viva"*. Así en la recuperación del uso genuino de las palabras y de los términos estará la tarea de todos aquellos que no quieran ser reducidos de hombres a homúnculos en esta guerra semántica.



Tercera parte

FILÓSOFOS ARGENTINOS Y SURAMERICANOS POSTERGADOS



Saúl Taborda: vivió y pensó para su tierra[121]

El objetivo de este capítulo es rescatar el aspecto más significativo de las meditaciones filosófico-políticas de Taborda (1895-1944) a quien el pensamiento "políticamente correcto" limitó al ámbito exclusivamente pedagógico con los trabajos de autores como Sanguinetti, Monserrat y Montenegro, representantes de la quintaesencia del liberalismo pedagógico-político.

Limitarlo a la pedagogía es la más sutil de las injusticias. Ciertamente que fue el más original de los pedagogos argentinos pero ante todo, y antes que nada, fue uno de los pensadores nacionales más genuinos que dio nuestra América. Así, lo facúndico, el comunalismo federalista, la democracia funcional, la autonomía pedagógica, su crítica a la partidocracia, la antinomia entre constitución política y constitución social en la repúblicas hispanoamericanas, el voluntarismo místico castellano-leonés[122] y su vigencia en nuestros caudillos, son algunas de las categorías sobre las que nos detendremos en vista a echar un poco de luz sobre este silenciado e ignorado filósofo criollo.

Cabría agregar que la confusión sobre Taborda se agudizó por la falta de tratamiento filosófico de su obra, pues salvo la relativamente

---

121 En el dictado de un largo y controvertido seminario en la ciudad de La Plata y en el marco del Instituto Cultural Bonaerense sobre el tema me acompañaron en el dictado del mismo para Taborda: Alfredo Mason; para de Anquín: Silvio Maresca; para Rougés: Sosa Padilla; para Guerrero: Blanca Parfait; para Virasoro: Mónica Virasoro. Y en otros seminarios y otras circunstancias me acompañaron para Kusch: Mario Casalla y Horacio Ghilini; para Meinvielle mi hermano Carlos; para Castellani: Horacio Cagni y para Wagner en la Universidad de Barcelona: José María Romero Baró.

122 En la Argentina los San Martín, los Taborda, los Buela y tantísimos otros provenimos de allí.

reciente entrega del filósofo cordobés Alberto Caturelli,[123] el resto de los trabajos son de abogados aficionados a la disciplina, quienes, por un vicio profesional (la idea de *statu quo*), transforman el asunto en algo confuso que termina significando más de lo mismo

Noticia biográfica

Nació en Córdoba en la estancia de su padre "Chañar Ladeao" cerca de la villa El Fuertecito. Venía de criollos de resonancia en la zona. Realizó estudios en la capital de esta provincia a partir de su adolescencia y luego en Rosario y Buenos Aires, graduándose como abogado en la Universidad Nacional de La Plata (1913). Participa activamente de la Reforma universitaria de 1918 junto con su amigo Deodoro Roca. Fue rector durante un año del Colegio Nacional de La Plata, cargo del que fue separado por guitarrear con el estudiantado. En 1923 viajó a Europa donde permaneció cinco años para dedicarse por entero al estudio de la filosofía con especial orientación a la pedagogía. Estudió en Marburgo, Zurich, Viena y París, lugares donde recibe la influencia definitiva del vitalismo de Dilthey y Spranger y de la axiología de Scheler.

De regreso, salvo su cargo como director del Instituto Pedagógico de la Escuela Normal Superior de Córdoba, trabajó siempre fuera de los ambientes universitarios y en forma solitaria en su casa de Unquillo donde termina sus días. El título de este artículo está tomado de su epitafio.

Etapas de su despliegue intelectual (una clave para entender su pensamiento)

1ra. Etapa: de 1909 a 1922

1909: publica su primera obra *Verbo profano,* la que es continuada por una serie de obras de teatro y novelas donde muestra el

123 Y el magnífico artículo de Alfredo Mason: "Saúl Taborda: entre la cultura y el poder", en el primer número de la revista *Disenso*, Buenos Aires, primavera de 1994.

conflicto entre el "deber (cristianismo) y la vida". La influencia del anarquismo proviene de Bakunin y el vitalismo es nietzscheano.

1918: publica la obra más significativa de esta primera etapa, *Reflexiones sobre el ideal político de América* en donde intenta demostrar que:

> *"la historia de América y de nuestro país muestra claramente una pugna interminable entre la constitución política y la constitución social, desde que aplicaron a una botella un rótulo que no ha correspondido jamás a su contenido. (…) Ser originales es crear instituciones civiles y políticas que guarden relación con nuestra idiosincrasia, tal es la misión de los americanos".*

1922: parte a Europa.

2da. Etapa: de 1923 a 1927

Se queda en Europa en donde se recibe de profesor en pedagogía en las universidades de Heidelberg y Leipzig. En París llega a intimar con el escritor Romain Rolland y en Italia conoce al filósofo Giovanni Gentile, el gran reformador de la educación de su país y director de la Enciclopedia Italiana. Ello lo marcará para siempre y así se nota cuando hablando de la antinomia fundamental de la educación elige como copete del trabajo la idea fuerza de Gentile: "*Il maggior problema dell´educazione é quello del´accordo tra la libertá dell´alumno e l´autoritá del maestro*".

3ra. Etapa: de 1928 a 1933

1930: publica *Bases y proposiciones para un sistema docente argentino*, escrito durante 1928-29 que fue incluido más tarde como tomo IV de sus *Investigaciones pedagógicas.* Es dable tener en cuenta este dato para no invertir el desarrollo de las ideas en Taborda.

1933: publica su segunda gran obra, *La crisis espiritual y el ideario argentino,* donde se observan cambios fundamentales en su pensamiento: propone la democracia funcional, critica al Estado liberal y a la Sociedad de la Naciones, recupera la familia, repudia al parlamentarismo, el sufragio universal y los partidos políticos, afirmando que:

> *"El destino del hombre no depende de las fuerzas capitalistas, ni del marxismo sino de un hombre precapitalista que estaba antes que el racionalismo tanto liberal como marxista".*[124]

4ra. Etapa: de 1934 a 1944

Aparecen el resto de los trabajos que conforman los tres primeros tomos de las *Investigaciones pedagógicas* en donde, como aporte original de Taborda, se destaca la afirmación de la autonomía de la pedagogía y la necesidad de desvincularla de la esfera política, lo que viene a cuestionar –en esencia– a la pedagogía sarmientina. Así pues, separar la educación de la política, postular fines superiores a lo útil, caracterizando la educación como formación de la persona y a ésta como centro de valores, los que a su vez se fundan en el genio nativo, son algunos de sus aportes más propios.

1935-39: publica la revista *Facundo* en donde, a propósito de la figura del caudillo riojano, desarrollará su idea del *comunalismo federativo* como organización político-social más adecuada a nuestra índole americana y *lo facúndico* como la categoría que muestra lo esencial de "lo que somos", que refleja el genio nativo, esto es, el plasma vital del argentino.

No ha habido en toda la historia de la filosofía argentina desde su primer representante, Juan de Albis (1588-1630), hasta nuestros días ningún filósofo que haya hecho como Taborda la defensa del mundo criollo y sus instituciones así como la denuncia de su extrañamiento. Y así lo afirma en 1935 a propósito de su "Meditación de Barranca Yaco":

> *"Europa nos ha ayudado a liberarnos de España y reclama su recompensa. Sólo espera una señal para venir a civilizarnos. Espera la señal de su recompensa. ¿Qué falta? Falta que concluyamos de negarnos, despreciando en todo lo que tiene sello castellano lo profundamente castellano que tenemos en la sangre. Necesitamos ser una raíz amputada de la raíz de la estirpe".*

---

124 Taborda, Saúl, *La crisis espiritual y el ideario argentino,* Santa Fe, Universidad Nacional de Santa Fe, 1958, p. 54.

Epítome de sus ideas fuerza

1.- Constitución política versus constitución social

Somos entitativamente una cosa distinta a la representación que nos hemos dado. Nuestra representación política es inadecuada a lo que somos nosotros mismos tanto como argentinos así como americanos:

> *"La filiación que liga nuestra alma, anterior a todo capitalismo, con la eternidad de Castilla"*.[125]

2.- Democracia funcional versus democracia liberal

Una de las falacias más profundas de la democracia liberal es la identificación de libertad e igualdad. Y así el igualitarismo termina despreciando la idea de hombre:

> *"La época que comenzó disolviendo los gremios de artesanos y compañeros, para liberar al individuo y dejarlo liberado, pleno de derechos y facultades, al juego de la concurrencia manchesteriana, ha concluido devorando a sus hijos como el Saturno del mito"*.[126]

3.- La autonomía pedagógica respecto de la política

Esta autonomía no debe entenderse al modo liberal en el sentido que es un ámbito intangible e intocable por el poder político, por ejemplo: la autonomía universitaria, sino que en Taborda la autonomía pedagógica es planteada respecto de la política bastarda del *"Estado hoy como un esclavo de los intereses económicos de grupos y de partidos"* y de *"los partidos políticos íntimamente ligados al dinero"*. La autonomía la piensa como la capacidad de postular fines superiores a lo útil y lo funcional.

---

125 *Op. cit. ut supra*, p. 64.

126 *Op. cit. ut supra*, p. 10.

4.- El comunitarismo federativo como organización político-social.

La inadecuación entre la naturaleza de la sociedad argentina y las instituciones políticas que la rigen hizo proponer a Taborda una estructura acorde con la índole propia de la nación, pues *"soportamos un Estado que no es el que corresponde a nuestra expresión"* (I. P., tomo V, p. 156). La base esencial de nuestra organización política deber ser la comuna o municipio, que *"es la forma de vida real definida como un acuerdo armónico y corresponsable del individuo con su medio social"* (*Temario del comunalismo federalista*). Así cada comuna estará regida por un consejo comunal de cinco miembros elegidos por voto directo y el conjunto de estos consejos constituirá el Estado Federal Nacional. El espíritu comunalista que es expresión del voluntarismo místico castellano-leonés posee un profundo sentido laico, la veta menos atendida por los estudiosos, afirma Taborda, que se muestra en la fundación de las comunas.

5.- Lo facúndico como la esencia de lo que somos

Lo facúndico representa el fenómeno vivo de aquello que somos. *"El plasma vital del argentino"*, dirá. La sustancia viva y eterna de nuestro ser nacional que se expresó en las comunas hispanocriollas del interior argentino en una perfecta relación entre la sociedad y el hombre. Este genio nativo fue encarnado en los caudillos y, sobre todo, por Facundo Quiroga, de allí proviene el término.

Bibliografía de Taborda

1909. *Verbo profano* (prosa-verso)
1915. *La eximente de beodez en el Código Penal* (tesis doctoral).
1916. *La obra de Dios* (drama en tres actos).
1916. *La sombra de Satán* (crítica social).
1916. *El mendrugo* (drama).
1917. *El dilema* (comedia).
1918. *Julián Vargas* (novela).
1918. *Reflexiones sobre el ideal político de América* (ensayo).

1930. *Bases y proposiciones para un sistema docente argentino* (ensayo).
1932. *Investigaciones pedagógicas I.*
1933. *La crisis espiritual y el ideario argentino.*
1951. *Investigaciones pedagógicas* (en 4 tomos) (prólogo Santiago Montserrat).
1959. *Facundo. Crítica y Polémica* (selección de algunos artículos aparecidos en la revista *Facundo*, 1935-39, por H. Sanguinetti).
1959. *La psicología y la pedagogía.*

Existen además múltiples artículos publicados aquí y allá entre los que se destacan: "Chinchigasta y yo" (respuesta a Alejandro Korn, 1931), "La experiencia mística de Teixeira de Pascoaes y de Rilke" (1932), "El fenómeno político" (dedicado a Bergson y Carl Schmitt, 1936) y "Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad" (publicación póstuma de 1947).

Bibliografía sobre Taborda

Caturelli, Alberto, *El pensamiento filosófico de Saúl Taborda,* Córdoba, Fundación Veritas, 1995.

Ciria, A. y Sanguinetti, H., *Los Reformistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.

Chávez, Fermín, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina,* Buenos Aires, Teoría, 1965.

De Verstraete, María Morley, "La formación facúndica en el pensamiento de Saúl Taborda", en *Anuario de la Historia del Pensamiento Argentino*, Editorial Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1983.

Ferrero, Roberto, *Saúl Taborda,* Córdoba, Alción, 1988.

Montserrat, Santiago, *Sentido y misión del pensamiento argentino,* Córdoba, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

N´haux, Enrique, *Saúl Taborda,* Córdoba, Agencia Córdoba Cultura, 2000.

Nimio de Anquín: entre el ser y la Patria

Datos bio-bibliográficos

Nimio Juan Manuel de Anquín nació en la ciudad de Córdoba (República Argentina) el 12 de agosto de 1896 y falleció en la misma ciudad el 16 de mayo de 1979. Su padre fue de oficio carpintero. Se casa con Eloísa Cabrera, descendiente de Jerónimo Cabrera, fundador de Córdoba, con la que tiene ocho hijos.

Enseñó filosofía en la Universidad de Córdoba. En 1955 fue dejado cesante por la "revolución libertadora" y pasó a enseñar en la Católica de Santa Fe. Le es devuelta la cátedra cordobesa a principios de los años '70. Doctor honoris causa por la Universidad de Maguncia. Su producción filosófica se caracterizó por la profundidad con que trató todos los temas y por una extraordinaria erudición jamás vista en nuestro país.[127]

Los únicos dos libros que publicara en vida, *Ente y Ser* (Madrid, Gredos, 1962) y *Escritos políticos* (Santa Fe, 1972) están constituidos por artículos seleccionados *ad hoc.*[128]

---

127 Viene como anillo al dedo para mostrar la erudición exquisita de don Nimio, esta anécdota. Corría el año 1981 y yo me encontraba trabajando sobre mi tesis de doctorado en la Sorbona de París bajo la dirección del máximo estudioso del siglo XX de la *Metafísica* de Aristóteles, el francés Pierre Aubenque, quien dictaba a la sazón un seminario magistral sobre el libro zeta. Cuál no sería mi sorpresa al comprobar detalladamente que de Anquín, 40 años antes, en *Las dos concepciones del ente en Aristóteles* que versa sobre el mismo libro zeta, utilizó toda la bibliografía que usábamos, algunos como novedad, en el mentado seminario, 40 años después.

128 Corresponde al bibliófilo Jorge Alberto Linossi, la ficha bibliográfica más completa y exhaustiva realizada sobre Nimio de Anquín.

Son siete los opúsculos publicados siendo, en nuestra opinión, el sexto el que marca el giro de la meditación anquiniana con el rechazo definitivo de la analogía por la participación y el desplazamiento del hombre cristiano –*tertius genus*– como tipo antropológico porque niega toda posible relación entre el *homo capax entis (*griego*)* y el *homo capax Dei (*judío). Estos opúsculos son:

1. *Un aspecto de la neoescolástica: nueva forma de realismo inmediato* (1926), 48 pp.
2. *El problema epistemológico en la filosofía actual* (1927), 64 pp.
3. *Corto comentario al "Wozu Dichther" de Hölderlin* (1952), 11 pp.
4. *Antropología de los tres hombres históricos* (1951), 37 pp.
5. *Mito y Política* (1956), 30 pp.
6. *Presencia de santo Tomás en el pensamiento contemporáneo* (1964), 28 pp.
7. *De las dos inhabitaciones en el hombre* (1971), 64 pp.

Conjunto de su pensamiento

El contexto histórico doctrinario a que pertenece de Anquín es la denominada **tercera escolástica**, es decir, la escuela filosófica que desde León XIII hasta nuestros días trabaja a partir de los presupuestos de la filosofía como *preambula fidei*, compuesta por diversas corrientes como los tomistas, escotistas, suarecianos, agustinianos, etc.

Nuestro autor debe ser emplazado entre los primeros, de una sólida formación tomista. Sobre él ha afirmado hace medio siglo el historiador de la filosofía Alberto Caturelli:

> *"No dudamos en proclamar a Nimio de Anquín, la primera cabeza filosófica de Hispanoamérica".*

Se puede exponer el pensamiento del filósofo cordobés de dos maneras:

a) Una, tal como lo hace el mencionado Caturelli, primerizo alumno suyo, que es estableciendo claramente la distinción entre dos períodos. El primero bajo el signo del tomismo y sus problemas; la

topología histórico-metafísica de la Edad Media; la crítica al existencialismo en *Derelicti sumus in mundo* (1949), y un segundo de marcado corte parmenídeo-hegeliano a partir de los años '60, estableciendo una distinción radical entre razón y fe, entre el Ser eterno y unívoco y el Dios creador. Es el período del inmanentismo óntico. Se produce el paso de la analogía a la univocidad del ser, ya no hay causa sino univocidad óntica en donde el Ser es *presencia*.

b) Otra aproximación al pensamiento anquiniano es a través de los grandes temas que signaron su meditación: la relación analogía y participación, Ser eterno y Dios creador, razón y fe, ser y nada, *capax entis* y *capax Dei*. Nosotros elegimos esta última.

Analogía y participación

La analogía es una teoría obscura que se esfuerza inútilmente para llegar a explicar la relación de Dios con la creatura: *"Es un rompecabezas inútil"*, según sus palabras. No así la participación *"por la cual nuestra inteligencia ha recibido y contiene lo divino"*. Su introducción al mundo de la analogía indica la decisión de intentar la conciliación de los dos huéspedes que inhabitan el alma del hombre desde el advenimiento del cristianismo.

Ser eterno y Dios creador

Son estos los dos huéspedes que inhabitan la conciencia del hombre y el problema radica en si se puede dar una cohabitación cordial. Ello solo será posible si desterramos el dualismo radical del pensar humano. Sobre todo el que se manifiesta en la infinita distancia que existe entre Abraham y su Dios, al que solo se puede acercar "con temor y temblor". De Anquín piensa en su último trabajo que sí, y a través del carácter participativo-*agapístico* de lo divino.

Razón y fe

El *datum* revelado es externo y extraño a la razón y no puede haber ninguna influencia religiosa en filosofía y, por ende, no puede haber

una filosofía cristiana. Así desde la filosofía no se puede acceder al Dios revelado. Pero por otra parte es una inconsecuencia de toda la escolástica filosofar *como si* la fe no existiera. La relación entre la fe cristiana y la razón supone que primero crea y luego intente comprender lo creído. Ello está expresado acabadamente en el método medieval del *fides quaerens intellectum* donde la filosofía es un medio racional para entender la revelación y sólo eso. En el fondo es la fe que utiliza a la razón y no a la inversa como pretenden los sostenedores de la existencia de una filosofía cristiana. La proyección política de esta postura es la democracia cristiana que confunde al cristianismo con un saber social, cuando en realidad es un saber de salvación.

Ser y nada

A la pregunta de Heidegger *"Por qué es, en general, el ente y no mas bien la nada"* como pregunta liminar de toda metafísica, de Anquín respondería: *"Hay ser, solamente hay ser"*. Introducir la nada en un planteo metafísico es extrapolar categorías teológicas en filosofía. Dios creador *ex nihilo* y Ser inteligible, eterno, se excluyen mutuamente. La *nada* es una fisura en el Ser y por lo tanto rompe su unidad. La idea de creación introduce la dualidad radical y la nada. Los griegos desconocían esta *nada* ontológica, porque ignoraban la idea de creación, y sólo pensaron la *stéresis*, la privación. Y esta no se opone al Ser sino que indica simplemente una falencia o carencia de plenitud del Ser.

Capax entis y *capax Dei*

Escribe de Anquín dos de sus opúsculos sobre lo que podríamos denominar el perfil metafísico de los tipos antropológicos que se han dado en el mundo.

El primero, *Antropología de los tres hombres históricos* (1951), y el segundo, *Presencia de santo Tomás en el pensamiento contemporáneo* (1964) existiendo entre ambos sustanciales diferencias que marcan cambios en su pensamiento.

En el primero sucintamente sostiene que entre el *homo capax entis,* el hombre griego, *"que tuvo todo de sí, por sí y para sí"* y el

homo capax Dei, el hombre judío, *"que tuvo todo de Dios, por Dios y para Dios",* se encuentra el hombre cristiano que pertenece a un linaje espiritual diverso de ambos, ya que no está infinitamente distante de Dios sino que está unido a Él a través del sacrificio del Verbo Encarnado, su Hijo único Jesucristo. Y así como el judío tenía la conciencia de servidumbre y el griego de libertad, el cristiano tiene la de linaje por ser creatura de Dios, en la que está implícito el principio de amor. Hay un viejo y perdido artículo del año 1939 que lleva el emblemático título de "Racismo nazi, racismo judío y linaje cristiano".

En el segundo de los opúsculos se produce el "giro anquiniano" desapareciendo el hombre cristiano, absorbido según él por el hombre moderno quien perdió la noción de creaturidad. Los tipos humanos son ahora el hombre *capax entis,* el *capax Dei* y el *capax resignationis*, que corresponde al hombre asiático con su indiferencia, actitud originaria del hindú en los Upanishads. En la indiferencia, en la despersonalización busca el asiático el camino de identificación con el espíritu universal o *Brahaman*.

Sus ideas políticas

Como dijimos al comienzo, uno de los únicos dos libros publicados en vida es casualmente *Escritos políticos* (1972) constituido por un opúsculo: *Mito y política* de 1956, varios artículos, prólogos de libros y discursos, y por un largo artículo, "Argentina en el nuevo eón del mundo" de marzo de 1971.

Se movió siempre dentro del nacionalismo peronista lo que le valió la persecución política, y en los últimos años de su vida apoyó a la izquierda peronista de la agrupación Montoneros.

Algo también que, *a contrario sensu* de lo que a primera vista pudiera pensarse, fue el aporte de don Nimio a la filosofía de la liberación. Aporte soslayado por un viejo escondedor como Arturo Roig, que como el zorro en el monte con la cola borra las huellas por donde camina. De Anquín realiza, ya en 1953, en su enjundioso trabajo *El ser, visto desde América*, el primer y fundamental aporte argentino a la filosofía iberoamericana de la liberación. No hay en la filosofía americana posterior (y Roig lo sabe y Dussel también), ningún traba-

jo que penetre tan profundamente en el tema, como cuando afirma de Anquín:

> *"El Ser visto desde América es el Ser singular en su discontinuidad fantasmagórica. El americano es un elemental, y sus pensadores representativos se asemejan a los físicos presocráticos. (...) Quien filosofe genuinamente como americano no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al Ser objetivo-existencial, a la realidad fantasmagórica e ininteligible, cargada de potencia e intencionalidad máxima".*

En cuanto a *Escritos políticos* preconiza un nacionalismo para la América sudcéntrica fundado en razones espirituales más que materiales:

> *"Ante el hecho de la unificación geopolítica y económica bajo el implacable puño yanqui, aún queda a la América sudcéntrica la posibilidad de mantener su independencia espiritual y la voluntad de su soberanía política".*[129]

Realiza la crítica a la democracia liberal burguesa como factor de crisis de nuestra inestabilidad política y nuestra sumisión a los poderes externos. Y a su idea de amistad democrática como obligatoria y ecuménica donde todos tienen que ser amigos en el orden internacional sin reparar que las dos condiciones esenciales de la amistad, la igualdad y la reciprocidad entre los grandes y los pequeños, es imposible:

> *"La suma enemistad es para nosotros el liberalismo democrático; así como la única posibilidad de salvación, en este momento de nihilismo, es el nacionalismo integral".*[130]

Y concluye con la teoría de los ciclos eónicos que tienen como hitos las grandes figuras históricas: Zarathustra, que es el eón iranio y teogónico, Platón griego y ontológico, y Cristo el eón teológico. "*Y todas las circunstancias que nos rodean nos dicen que el eón cristiano ha cumplido su ciclo*".

---

129 Anquín, Nimio de, *Escritos políticos,* Santa Fe, Instituto Leopoldo Lugones, 1972, p. 34.

130 *Op. cit. ut supra*, p. 90.

Reaparece entonces en la conciencia del hombre después de 2.000 años el antiguo huésped: el ser eterno greco-parmenídeo. En este nuevo eón desaparece la libertad que es una gracia que el cristianismo otorgara al hombre antiguo. Así:

> *"Frente al Zeus pantokrátor, que es el símbolo del nuevo eón, nos recogeremos en la reflexión y la prudencia pero conservando intacta la voluntad de soberanía. Recojámonos en nuestro hogar y cuidemos allí el fuego sagrado de nuestra historia real desmitificada de todas las adherencias liberales. No aceptemos la mano que pueda tendernos el poderoso, pues es nuestro enemigo natural. Administremos bien nuestra desconfianza. Seamos implacables con los traidores a la Patria que es el delito mayor del hombre con la comunidad que integra. Eliminemos de la formación de nuestros hijos los elementos irracionales que roen el alma de los jóvenes. Y para no amilanarnos ante el futuro que avanza, retengamos las palabras de Eurípides: duro es el destino".*



Alberto Rougés y el nacionalismo virtuoso

Nace en la ciudad de San Miguel de Tucumán allá por 1880, realiza sus estudios secundarios en su provincia y se recibe en 1905 como doctor en jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires, teniendo entre sus maestros a Joaquín V. González y Juan Agustín García. Su vida transcurre entre la administración del ingenio paterno de Santa Rosa y el estudio de los problemas filosóficos, educativos y políticos. Es miembro fundador de la Universidad de Tucumán. Presidente del Consejo Nacional de Educación de su provincia y del Instituto de investigaciones Miguel Lillo. Fallece en 1945 a los pocos días de haberse hecho cargo del rectorado de su universidad.

Publica en vida una sola obra: *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943) y numerosos artículos que fueron publicados después de su muerte, según los variables criterios del compilador de turno. Unos en 1976, otros en 1993 y otros en 2005, todos bajo el título de *Ensayos.* Igualmente disponemos del voluminoso *Epistolario* de 700 apretadas páginas editado en 1999.

El meollo de su filosofía

El filosofar del "primer filósofo argentino", en juicio de ese gran estudioso del pensamiento americano que fue don Diego Pró, se apoya en el concepto de **tiempo** y tiene por objeto mostrar la primacía de lo espiritual. Él es, junto con Alejandro Korn, uno de los primeros críticos al positivismo en nuestro país.

Su obra principal, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, denota el esfuerzo honesto y profundo de un hombre que intenta fijar la diferencia entre el acontecer físico y el acontecer espiritual.

Entre el ser y el acontecer físico que no posee ni pasado ni futuro sino sólo el presente como instante, encontramos el ser y el acontecer

espiritual que es *duración*. Es por ello que en el mundo del espíritu la supervivencia del pasado en el presente hace al futuro susceptible de ser anticipado a través de las intenciones y presentimientos.

La vida espiritual está explicada por el autor mediante el auxilio de la noción de *totalidades sucesivas,* según la cual el pasado, el presente y el futuro del acto creador son indivisibles pero revocables, es decir, se pueden modificar.

Así el acto creador, *"el corazón mismo de la espiritualidad"*, según sus palabras, es el paradigma típico del acontecer espiritual, donde pasado, presente y futuro forman un todo indivisible que sería lícito afirmar que los tres nacen y crecen juntos hasta que aquél haya terminado.

Como puede apreciarse, la distinción entre las realidades física y espiritual es terminante. Sobre todo según la perspectiva que adopta Rougés; esto es: la temporalidad como criterio distintivo. La que está afirmada explícitamente cuando sostiene:

> *"La vida espiritual se opone a la realidad física en cuanto ella es una unidad temporal y ésta no lo es, ya que sus momentos se hallan irremediablemente separados entre sí"*.[131]

Teniendo en cuenta tajante diferenciación dentro de la totalidad óntica, el filósofo tucumano plantea, en un segundo momento, la escala jerárquica de los seres. Y así sostiene:

> *"Entre el ser físico y la eternidad, se hallan según sea la amplitud de su presente, o sea la dimensión del tiempo de éste, todas las jerarquías de la vida, todas las jerarquías del ser"*.[132]

El presente de la realidad física va a ser, entonces, desde el punto de vista de la dimensión temporal el más pobre de todos puesto que no posee ninguna. Su presente es un instante.

Por su parte el presente de la eternidad es el más rico ya que éste es un presente que comprende en sí mismo todo su pasado y todo su futuro:

---

131 Rougés, Alberto, *Las jerarquías del ser y la eternidad,* Tucumán, U.N.T., 1962, p. 131.

132 *Ídem ut supra*, p. 133.

"Situados así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina".[133]

Es dable destacar que el filósofo de Tucumán, según esta concepción jerárquica de los seres de acuerdo a la mayor extensión temporal de su presente, se ha opuesto en forma crítica a la concepción heideggeriana del hombre como ser para la muerte cuando afirma ya en el prólogo de su único libro en 1943 que:

"Las vidas humanas de mayor jerarquía se hallan orientadas a más largo tiempo que las otras; viven, más que su propio punto de vista, el punto de vista de la sociedad a que pertenecen, al de la humanidad de la que ésta forma parte, y, en definitiva, si es dable expresarse así, el de la divinidad, que es la más alta jerarquía de todo lo viviente".[134]

La representación de la propia muerte no tiene, por lo menos para tales vidas, la importancia decisiva que le atribuye Heidegger, puesto que el presente de aquellas abarca un tiempo considerablemente mayor que el de su propia existencia. No son ellos seres para la muerte, para su propia muerte, sino que *son seres para la patria*, *para la humanidad, para la divinidad*. Son los seres humanos que más viven en la eternidad, que más participan de ésta. Así, sostiene Rougés:

"La propia muerte pierde para tales seres la importancia que tiene para quien vive para sí mismo, y hasta puede ser anhelada como medio para alcanzar la eternidad".[135]

Sus ideas sociales y políticas

Una vez vistas sus ideas fuerza en filosofía especulativa, veamos ahora la funcionalidad de la filosofía práctica: la política, la ética, la educación, la sociología, etc.

La primacía de lo espiritual lo lleva a rechazar la concepción materialista de la vida del individuo y de la sociedad. Y así caracteriza a

133 *Ídem ut supra*, p. 133.

134 *Ídem ut supra*, p. 14.

135 *Ídem ut supra*, p. 98.

los Estados Unidos como un coloso con pies de barro y a Rusia como el *imperio del no hombre* (en el artículo "Progreso hacia la muerte"). Los métodos que nos vienen desde el Renacimiento para conocer y dominar el mundo material son absolutamente inadecuados para conocer lo espiritual. Y así se reemplazaron, cada vez más, los viejos deberes que llevaban a una culminación del espíritu, por el dogma del bienestar material, el dogma del alto estándar de vida y el confort (en el artículo "Un guía ciego"). Y si nuestros antepasados hubieran profesado estos dogmas, jamás habría nacido la patria (en el artículo "Meditación sobre las ruinas de San Miguel").

Tanto el socialismo como el liberalismo burgués tienen por dogma el bienestar material y la diferencia entre estas dos concepciones es una cuestión de distribución del bienestar material (en el artículo "La enseñanza laica"). La máxima incomprensión de estas ideologías materialistas ha sido para lo espiritual, para las virtudes excelsas de los ascetas y de los santos. Hay que restaurar la vida espiritual y las viejas virtudes sociales que darán vida a las nuevas sociedades. Y sostiene:

> *"Llamaremos nacionalismo a esta restauración de la vitalidad social (…) y la paz que buscamos no debe ser la paz del bienestar material, paz que degrada y que es peor que la guerra, sino la paz del heroísmo de espíritu, del ascetismo, la que conduce al hombre a su destino espiritual: La paz cristiana*" (en el artículo "El nacionalismo y las ideas que matan").

Vemos pues cómo, para Rougés, la salida y solución a los males presentes es el nacionalismo entendido como práctica constante de las virtudes cristianas. De modo tal, que el suyo puede ser definido como un "nacionalismo virtuoso", más que un nacionalismo político.

En cuanto a sus trabajos de antropología cultural en orden a la recuperación del cancionero popular del norte argentino realizado por su discípulo Juan Antonio Carrizo, lo ha llevado a definir la cultura:

> *"No como la que vive en libros ni en bibliotecas, sino que vive en los que la crean y en el público de estos, es decir, en los que aprecian la creación, la juzgan, la desechan o la acogen amorosamente, la internan en la entraña de su propia alma, y por ahí, en la entraña de un pueblo donde va a formar parte del fondo valorativo que caracteriza la personalidad de éste*" (en el artículo "Educación y tradición").

Y que en el pueblo argentino se manifiesta, según Rougés, en la sentencia tradicional que dice *"Aquel que se salva, sabe. Y el que no, no sabe nada"*. Vemos, una vez más, la afirmación de la primacía de lo espiritual en el primer filósofo argentino.

Luis Juan Guerrero y la formación de la conciencia nacional

Luis Juan Guerrero (1896-1957), nacido en Baradero, cursó la escuela secundaria en el Colegio Nacional de La Plata, donde fueron sus maestros Alejandro Korn y Saúl Taborda. De formación política anarquista, sin terminar sus estudios en Buenos Aires se trasladó a Alemania en 1923 donde se doctoró en filosofía en Zurich en 1926. Formó parte de la generación del '25 junto con otros filósofos como Francisco Romero, Carlos Astrada, Vicente Fatone, Miguel Ángel Virasoro, Nimio de Anquín y Ángel Vasallo. Enseñó en el Instituto del Profesorado y en las universidades de La Plata y Buenos Aires de la que fue declarado cesante a causa del golpe de Estado que derrocó a Perón en 1955, por su rector, el historiador español, José Luis Romero. Sus obras principales son *Psicología* (1939), manual para la escuela secundaria con incontables ediciones, y su trilogía: *Revelación y acogimiento de la obra de arte* (1956), *Creación y ejecución de la obra de arte* (1957) y *Promoción y requerimiento de la obra de arte* (1967), escrito póstumo bajo el cuidado de su discípula Ofelia Ravaschino de Vázquez.

La estética

La estética de Guerrero, uno de los logros de máxima originalidad de la filosofía argentina, ha sido caracterizada por sus principales comentaristas en el tema: Alberto Caturelli,[136] Manuel Trías,[137] Sergio

136 Caturelli, Alberto, "La estética operatoria de Luis Juan Guerrero", en *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, pp. 134 a 136.

137 Trías, Manuel, "Luis Juan Guerrero y su estética operatoria", Mendoza, *Revista Cuyo*, T. VI, 1970, pp. 7-22.

Sarti,[138] Mirtha Russo de Fusari,[139] Delfina Fernández,[140] Guillermo Maci,[141] y Adolfo Ruiz Díaz,[142] como *"estética operatoria",* pues para nuestro autor *"la belleza es el esplendor del ser puesto en obra".*

Grosso modo los planteos de Guerrero se apoyan en el siguiente razonamiento: ni la Antigüedad ni el cristianismo pensaron que era el hombre quien produce obras bellas, pues la obra sólo existía *para.* Sea este *para* en la Antigüedad, reflejar la totalidad ordenada del cosmos; sea este *para* el cristianismo, reflejar los atributos divinos: *ad major gloria Dei.* Ahora, el hombre moderno no se limita a contemplar sino a *poner en obra* la belleza artística. Afirmará Guerrero:

> *"Somos nosotros quienes vemos las estatuas góticas, no el hombre medieval que las veía para orar. Al separar lo sacro de lo profano las obras se alejan de todas estas conexiones provocando una estética autónoma".*[143]

La estética será así "operatoria" porque en ella ya no importa solo el contemplar, el ver, sino el operar. Y este operar tiene una triple dirección:

a) las operaciones artísticas que se reflejan en las categorías de "revelación y acogimiento", título del primero de sus volúmenes sobre estética;

b) las potencias artísticas que se expresan en los procesos de "creación y ejecución", su segundo volumen, y donde el artista es un producto privilegiado de la obra de arte, y

---

138 Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericcana contemporanea,* Milano, Cisalpino-Goliardica, 1976, pp. 353 a 355.

139 Russo de Fusari, Mirtha, "Las ideas estéticas en la obra de Luis Juan Guerrero", Mendoza, *Revista Cuyo*, T. VII, 1971, pp. 45-82.

140 Fernández, Delfina, "Las ideas estéticas de Luis Juan Guerrero", Mendoza, *Revista Cuyo*, T. V, 1988, pp. 171-192.

141 Maci, Guillermo, "Ideas fundamentales de la estética de Luis J. Guerrero", La Plata, revista *Buenos Aires*, I, 1961, pp. 259-267.

142 Ruiz Díaz, Adolfo, "Luis Juan Guerrero y su estética operatoria", Buenos Aires, revista *Cuadernos de Filosofía*, N° 22-23, 1975, pp. 171-182.

143 Guerrero, Luis, J., *Revelación y acogimiento,* Buenos Aires, Losada, 1956, p. 42.

c) las tareas artísticas de "promoción y requerimiento" de la obra, su tercer y último volumen, y donde estudia las tareas de aquellos que "llaman" a la obra para que surja y exista.

Existe una circularidad estética entre estos tres momentos (manifestación, ejecución y tareas), circularidad que tiene un fin en sí misma y no en vista de ninguna trascendencia. Esta negación de la trascendencia hace de Guerrero un típico pensador moderno.

Así, en nuestra opinión, *saber operativo*, entonces, es el saber que transforma la totalidad de la persona. En realidad **no hay conocimiento si no hay transformación**. En el fondo la denominada *estética operatoria* de Guerrero, más allá de lo que dicen la mayoría de sus comentadores o exégetas, no se limita *al ser puesto en obra* sino que va más allá, que *alcanza también al artista, transformándolo.*

Entra a jugar acá la más poderosa idea de cultura (*paideia* = *bildung* = formación) según la cual la podemos entender como el hombre manifestándose:

> *"La cultura no es sólo la expresión del hombre manifestándose, sino que también involucra la transformación del hombre a través de su propia manifestación".*[144]

El hombre no sólo se expresa a través de sus obras sino que sus obras, finalmente, lo transforman a él mismo. Así en la medida que pasa el tiempo el campesino se mimetiza con su medio, el obrero con su trabajo, el artista con su obra.

Esta es la razón última, en nuestra opinión, por la cual el trabajo debe ser expresión de la persona humana, porque de lo contrario el trabajador pierde su ser en las cosas. El trabajo deviene trabajo *enajenado*. Y es por esto, por un problema eminentemente cultural, que los gobiernos deben privilegiar y defender como primera meta y objetivo el trabajo digno.

Esta imbricación entre el hombre y sus productos implica un primer momento en que aquél quita lo que sobra de la piedra dura o el hierro amorfo para darle la forma preconcebida o si se quiere, para desocultar la forma, y, en un segundo momento, se goza en su produc-

---

144 Buela, Alberto, *Aportes al pensamiento nacional,* Buenos Aires, Cultura et labor, 1987, p. 44.

to para, finalmente, ser transformado, él mismo, como consecuencia de esa delectación, de ese sabor (*sapio)* que es un saber (*sapio)*. Ese saber gozado, experimentado es el que crea la cultura genuina.

Así la secuencia cultura-cultivo-enraizamiento-fruto-sabor-sapiencia-cultura describe ese círculo hermenéutico que nos propone todo saber operatorio.

Círculo que se alimenta dialécticamente en este hacerse permanente que es la vida del hombre, en donde comprendemos lo más evidente cuando llegamos a barruntar lo más profundo: *que el ser es lo que es, más lo que puede ser.*

Otros trabajos

El otro aspecto menos estudiado de la obra de Guerrero es el que se encuentra vinculado al campo de lo genérico de la axiología, la ética y la formación de un pensamiento nacional.

Y acá se destacan tres trabajos:

1. *El problema de la conciencia nacional en su formación ética y desarrollo histórico* (1944).

2. *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo* (1945).

3. *Determinación de los valores morales: materiales para la construcción de una axiología general como fundamento de la ética axiológica* (1983), escrito póstumo bajo el cuidado del profesor Diego Pró.[145]

El primero de estos trabajos, *El problema de la conciencia nacional en su formación ética y desarrollo histórico* (1944), un escrito político-filosófico, fue inhallable para nosotros. El profesor Manuel Trías lo menciona en su trabajo sobre Guerrero. Está también su discípula María Ángela Fernández (*circa* 1950-1980) que lo menciona ejerciendo influencia, no sólo por su título, sobre el historiador Juan José Hernández Arregui, pero "el poncho no aparece".

145 Existen textos de otros seminarios dictados por Guerrero, uno de los cuales es el perteneciente a 1955 que es mencionado por Edgardo Albizu, pero comentado en forma tan abstrusa, oscura y plena de neologismos, que uno termina sin entender nada. Rasgo típico de los profesores de filosofía mediocres que, como decía Federico Nietzsche, *oscurecen las aguas para que parezcan más profundas.*

El segundo de estos trabajos lleva en su edición de 1988 el estudio introductorio del profesor Rodolfo Agoglia, quien fuera su alumno. Guerrero va a sostener que existen tres temas de filosofía argentina que están ya pergeñados en las tres partes en que se divide el *Facundo*: la primera que es el terreno, el paisaje, el teatro sobre el cual va a representarse la escena; la segunda el personaje, con su traje, sus ideas y su sistema de obrar, y la tercera, la visión del futuro de la Patria a través de los males presentes.

La división de la obra corresponde rigurosamente a los tres temas del pensamiento iluminista del siglo XVIII que guió a algunos de los hombres de la Revolución de Mayo, pero enseguida vemos que la disposición de estos temas ya no es iluminista sino romántica. Pues en primer lugar aparece **la escenografía**. El desierto no está vacío como para los iluministas sino que está lleno, tiene una sustancia histórica y social, lo que Sarmiento llamó "la barbarie". Su vida propia es la del feudalismo español extraviado en la inmensidad de la pampa. En segundo lugar **el hombre**, emblemáticamente representado por Juan Facundo Quiroga, símbolo *bárbaro* por antonomasia, vivo en las tradiciones populares y en las revoluciones argentinas. El representante del "genio nativo" según vimos en Saúl Taborda con su idea de "lo facúndico". Y tenemos en tercer lugar, como **tarea**, estructurar una visión de futuro a través de los males del presente intentando la formación de una conciencia nacional.

En cuanto al último de sus trabajos estudiados aquí, *Determinación de los valores morales,* estudia Guerrero sucesivamente: a) las estructuras de la vida estimativa (sentimientos, percepciones, representaciones); b) el ámbito de los valores, donde aparece su tesis más personal sobre el asunto; c) la realización de los valores y d) los fundamentos de una ética axiológica.

Su tesis más personal aparece en el tratamiento del ámbito de los valores cuando sostiene que éstos son cualidades terciarias de las cosas. Es sabido que las cualidades *primarias* pertenecen por su esencia al objeto, por ejemplo, la sustancia; que las cualidades *secundarias* son las que tiene el objeto con referencia a otro, por ejemplo el color; mientras que las cualidades *terciarias* son las que tiene un objeto con referencia a otro y a un sujeto que discierne entre ambos, por ejemplo, la jerarquía.

En cuanto a la determinación de los valores, se lleva a cabo a través de las categorías de cualidad, cantidad, relación y modalidad. Así, la *cualidad* nos habla de la "polaridad" que caracteriza a todo valor. Todo valor supone un disvalor, o dicho de otro modo, valores positivos llaman a los negativos: lo noble a lo innoble, lo puro a lo impuro, lo distinguido a lo vulgar.

La *cantidad* nos dice que los valores se dividen en singulares y plurales. Así las vivencias tienen un carácter singular, por ejemplo un descubrimiento para el investigador; en cambio valores como lo bello, lo agradable, admiten una pluralidad de realizaciones.

La categoría de *relación* nos indica que los valores se pueden dividir en propios y consecutivos. Los primeros son aquellos que mantienen su carácter de valiosos independientemente de los otros valores, mientras que un ejemplo de valor consecutivo es lo útil, que tiene su sentido en otro.

Finalmente tenemos la categoría de *modalidad*, que nos viene a decir que los valores tienen una relación jerárquica entre sí, que existen valores superiores e inferiores, y que tal jerarquía o escala existe independientemente de la preferencia del sujeto.

Conclusión

Vemos pues que Guerrero nos deja tres ideas básicas en su larga, trabajosa y fecunda producción filosófica:

a) la de la filosofía como saber operativo, según el cual no existe verdadero saber si no transforma a la persona que lo busca. Y en este sentido es un verdadero existencialista;

b) todo ese saber en el orden histórico, político y social tiene que estar dirigido a la formación de una clara conciencia nacional;

c) este saber está fundado en valores objetivos, producto de nuestra experiencia histórica como nación, y jerárquicamente ordenados.

Con lo cual Guerrero, se convierte en un pensador opuesto a la "etapa de la nivelación" que está viviendo el mundo de hoy con la homogeneización de todas las culturas en una sola globalizada. Que tiene su expresión en el "pensamiento único y políticamente correcto".

Miguel Ángel Virasoro: un filósofo de raza

Virasoro (1900-1967) publicó su primer libro *La teoría del yo como cultura* en 1928 y cuatro años después editó su segundo libro, un pesado trabajo sobre *La lógica de Hegel.* Diez años después, en 1942, *La libertad, la existencia y el ser,* en donde se vislumbra ya un pensamiento propio. Este trabajo adquiere su culminación en su comunicación *Existencia y dialéctica* al Congreso de Filosofía de 1949. Y es a partir de esta fecha donde nos encontramos con el pensamiento maduro del filósofo santafesino. Y así, entre múltiple artículos, publica sus dos últimos libros: *Para una nueva mirada del hombre y de la antropología filosófica* (1963) y *La intuición metafísica* (1965).

Existen en Virasoro, según nuestra opinión, tres trabajos encadenados y concatenados: *Libertad, existencia y ser*, *Existencia y Dialéctica* e *Intuición metafísica* que nos ofrecen la visión y versión más completa y acabada de su pensamiento.

Nuestro filósofo parte de la premisa de que:

> *"El proyecto absoluto de toda existencia no podrá ser otro que el realizar su propio ser, llevar su propio ser a su total plenitud y desenvolvimiento (...) este es, el plan último de la libertad y de las cosas finitas".*[146]

Para él –como para todo existencialista– la esencia del hombre es su existencia y el ser de ésta, es libertad:

> *"El ser del Dasein (el hombre) deja de ser un fantasma fugitivo como en Heidegger para revelársenos inmediatamente como libertad".*[147]

Virasoro parte de la premisa de que la última sustancia de la existencia es la libertad, que:

---

146 *Existencia y dialéctica*, Comunicación al Congreso de Filosofía, Mendoza, 1949, Actas, tomo II, p. 1097.

147 *Ídem ut supra*, p. 1095.

"Es la fuerza que conduce al yo hacia su más íntima esencia y gobierna su intrínseco proceso de autorrealización".[148]

La libertad es la raíz originaria e incondicionada del yo.

Ahora bien, establecida esta *petitio principi* razona nuestro filósofo con una lógica de acero:

"La libertad singular del hombre que uno percibe en la experiencia metafísica como constituyendo su más radical esencia, no tiene su arraigo en sí misma, sino en algo más general, que está por debajo de ella, la nutre, la sostiene y le otorga su ser. (...) No es algo que él mismo pueda otorgarse, pues para ello debería poseer de antemano la capacidad que se intenta crear (...) esta misma libertad debe, al menos en su raíz potencial, haberla recibido como un don carismático o como una emergencia inmanente de la trascendencia. Esta trascendencia interior al yo es lo que llamamos trascendencia abisal".[149]

Vemos entonces como el filósofo, según Virasoro, conoce antes que nada por una intuición metafísica, que es la primigenia intuición: el ser es libertad y ésta se realiza en las formas de finitud de las cuales el yo es la primera de ellas. De ahí que pueda afirmarse que el ser "no es" hasta que no se realiza en la multiplicidad de los individuos.

La intuición metafísica nos muestra la existencia de tres tipos de trascendencias: a) la abisal o por antonomasia, b) la colateral u oblicua y c) la cenital o arquetípica.

a) La abisal como su nombre lo indica –el término designa los abismos marítimos más profundos y oscuros– nos patentiza algo que rebasa el yo sin otra especificación. Nos muestra la relación con el abismo originario en donde se unen lo universal y lo individual en nosotros. Esta trascendencia abisal nos permite captar la peculiar conexión entre la subjetividad del individuo y la universalidad del ser. Entre el yo y la libertad:

"Ha sido definida como la captación del algo universal en la interioridad de nuestro yo singular".[150]

---

148 *La libertad, la existencia y el ser*, Instituto de filosofía de la UBA, 1942, p. 14.

149 *La intuición metafísica*, Buenos Aires, Lohlé, p. 72.

150 *Ídem ut supra*, p. 125.

b) Rota la unidad originaria, la intuición muestra al yo siendo y actuando en el mundo y vinculado con los otros existentes. Es una trascendencia de carácter intersubjetivo:

> *"Revela así su necesaria coexistencia con el otro, con un tú como estructura de su más íntimo ser".* [151]

c) Este actuar en el mundo nos lleva a una tercera trascendencia, la cenital o arquetípica que está constituida por los modelos o proyectos que el hombre intenta realizar en el mundo durante el tiempo de su existencia. Indica:

> *"El proceso de autorrealización gobernado por un ideal o proyecto de ser, libremente elegido y forjado".*[152]

Lo expuesto nos revela que su pensamiento se constituyó a través de las lecturas de Hegel y Heidegger, aun cuando sufrió la influencia de otros autores como Descartes, Nietzsche, Husserl y Sartre, de quien fue asiduo traductor. Su método, el existencialismo dialéctico, es en realidad su propia filosofía que, como tal, se distingue en parte respecto de los autores de quienes toma las ideas.

Así su dialéctica no va a ser como en Hegel deductiva sino inductiva. No va a ser una sucesión mecánica de síntesis de contrarios, sino que como dice su hija Mónica, también filósofa:

> *"El existencialismo dialéctico supone una corrección de Hegel, la consigna de deslogizar, destrilogizar pues la dialéctica tiene su base en la existencia cuyo principio es la libertad. La dialéctica hegeliana prefija un campo de posibilidades que hace del espíritu una actividad mecanizada".*[153]

En cuanto a su fenomenología, si bien Virasoro acepta la versión dada por Husserl como ciencia de la aprehensión y descripción de lo dado, se distanciará de la postura del filósofo alemán al no aceptar su carácter estático por estar limitada a la "descripción de esencias", y asumirá una fenomenología de carácter existencial, lo que le permitirá a través de la intuición metafísica captar la experiencia de la

---

151 *Ídem ut supra*, p. 71.

152 *Ídem ut supra*, p. 71.

153 Virasoro, Mónica, *El existencialismo dialéctico en Miguel Ángel Virasoro,* Buenos Aires, 2005, texto en internet.

peculiar conexión entre la subjetividad del individuo y lo universal, que es lo que denominó, como vimos, *trascendencia abisal*.

Su método entonces va de intuición en intuición pero ésta no es intuición sensible como en Kant sino intuición metafísica que, a su vez, nos revela el fondo último del sentido de la existencia que es la realización de la libertad. Así lo originario de la existencia no es *la angustia* nacida de la conciencia de finitud ante la muerte como en Heidegger sino *la ansiedad*, entendida como *sed y hambre de ser* que me mueve a realizar la libertad. Es esta, a su vez, la corrección o modificación que hace el filósofo santafesino a la tesis del filósofo de Friburgo.

Algunas conclusiones

En su monumental obra *Historia de la filosofía en la Argentina* afirma el templado profesor Caturelli:

> *"No puede ignorarse la fuerza especulativa del pensamiento filosófico de Virasoro, muy por encima de otros autores coetáneos que, quizá por causas extrañas a la filosofía, tuvieron en su momento mayor 'nombradía' e influencia personal. El tiempo, sin embargo, es un juez inexorable"*.[154]

La originalidad de su pensamiento radica en el análisis acabado de la intuición metafísica y su triple trascendencia. Lo cuestionable de su pensamiento, más allá de la profunda religiosidad personal de Virasoro, es que, al no establecer una distinción real entre libertad como el fondo del ser y divinidad, desemboca en un evidente panteísmo.

---

154 Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina (1600-2000)*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2001, p. 725. La cita precedente merece un pequeño comentario para hacerla más entendible. El profesor Virasoro fue dejado cesante por el interventor de la Universidad de Buenos Aires, José Luis Romero, puesto por el golpe de Estado de 1955 que derrocara al general Perón. Lo que lo obligó –para mantener a su familia– a peregrinar mensualmente como profesor contratado por diversas universidades. Asimismo mantuvo una polémica pública con el *pope* de la filosofía argentina de aquel tiempo, Francisco Romero, el "capitán filósofo" como lo llamó Alejandro Korn. Al respecto Luis Farré nos informa: *"Escritas estas páginas, los diarios han informado que Francisco Romero ha sido agraciado con el Primer Premio Nacional de Filosofía, año 1956. El único miembro del jurado, especialista en ciencias especulativas, el profesor Miguel Ángel Virasoro, en una aclaración hecha pública, confiesa que se vio obligado a renunciar porque los demás miembros ya de antemano, sin tener en cuenta el mérito de otros posibles aspirantes, estaban comprometidos para otorgar el premio, a pesar que «demostré acabadamente que el capitán Romero no era un filósofo creador, sino un mero repetidor y divulgador de ideas ajenas, sin la profundidad y pleno dominio de la problemática filosófica contemporánea como puede ser el de un Carlos Astrada»* (carta publicada en el periódico *Propósitos,* el 12 de marzo de 1957)*"* (cfr. *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958, p. 171).

G. R. Kusch:
papeles para un seminario

Para aquellos que quieren pensar libremente
sin ningún certificado o 'paper' como meta

Entre los no pocos filósofos originales que ha dado la Argentina (Taborda, de Anquín, Guerrero, Cossio, Rougés), Gunther Rodolfo Kusch ocupa un destacado lugar. No sólo por la originalidad de sus planteamientos filosóficos sino, además, porque los mismos han generado toda una corriente de pensamiento a través de la denominada *filosofía de la liberación* en su rama popular.

Su método es fenomenológico-literario-antropológico. En la fenomenología sigue la dupla Husserl-Heidegger. Literaria es su forma de exposición con agradables acotaciones, y antropológico es su trabajo de campo con su grabador a cuestas por la Puna interrogando a los criollos.

Su presupuesto filosófico es no pensar el ser del ente o el ente en tanto ente, según la propuesta clásica, sino la sabiduría popular de nuestra América, sobre todo a partir del hombre simple, del hombre del pueblo desatendido o marginalizado.

Intenta la elaboración de una filosofía de la identidad de América. El resto, como la *filosofía de la liberación*, es política, según sus dichos. El objetivo de la filosofía de Kusch es "pensar lo propio de América" y la posibilidad de un pensamiento propio está encarnada en el pensamiento popular. Así el pueblo es "el lugar filosófico" desde donde se realiza y se resuelve la genuina pregunta filosófica.

El pueblo, todo pueblo, se manifiesta en dos niveles: uno, el suelo, que como límite inferior es el molde que tiene los símbolos de una cultura, que contempla dos aspectos a) como fundamento "no se puede caer más"; y b) como arraigo "el medio donde se echan raíces". Y dos, la cultura como horizonte simbólico. Kusch elige como acceso

al pensamiento popular en América el área de la religiosidad popular por ser lo más arcaico, no en el sentido de lo más viejo, sino del *arjé* griego, como principio.

Este filósofo no es recogido en ninguno de los manuales en circulación hoy día. Corregimos, acaba de incorporarlo Alberto Caturelli en su voluminosa obra *Historia de la Filosofía en la Argentina* (Madrid, Ciudad Argentina, 2001).

Intenta desentrañar la noción de *sabiduría* como saber de vida que está en el subsuelo social, en el saber popular.

Podemos considerarlo como el fundador de la "filosofía latinoamericana" en su versión popular o popularista, opuesta a la de los marxistas tipo E. Dussel, J. Segundo, etc.

Su propuesta de una antropología filosófica americana es retornar a la base de lo popular: trueque, juego, práctica, geocultura, mitos, economía de amparo o austera y lo arcaico.

La introducción a América se realiza a través de la oposición *hedor-pulcritud* que está en la base de todos los juicios sobre América y en la categoría de la *fagocitación*.

La tensión entre el *ser alguien* de la actividad burguesa y citadina y el *estar ahí* del indio americano y del hombre del campo produce la estructura existencial genuina de América que es la del criollo con su *estar siendo.* Esta última categoría tiene un antecedente ilustre dentro del pensamiento argentino en la figura del antropólogo cultural Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) y su caracterización de los americanos como *seres estando.*

Protocolos del seminario: sobre *La negación en el pensamiento popular* (1975)

Hemos elegido este texto por considerarlo la expresión más acabada del pensamiento de Kusch. Texto escrito "de un tirón" en la madurez de su pensamiento que sintetiza y profundiza ideas ya expuestas en otros trabajos. Texto con propuestas y que encierra una funcionalidad político-práctica que torna interesante su lectura. Texto relativamente llano que permite una comprensión rápida incluso al no entrenado en filosofía.

Parte de la hipótesis de que el pensamiento popular y no el culto es, en gran medida, fundante del pensar humano en su totalidad.

La verdad no está en los conceptos "claros y distintos" como pretendía Descartes y el pensamiento moderno, sino en el otro extremo del pensar donde predominan los elementos opuestos, es decir, los emocionales e irracionales.

El problema fundamental del pensar culto es no contradecirse, le interesa la verdad en la proposición; en cambio, al pensamiento popular le interesa la verdad en tanto que instalada en el existir mismo. Ejemplo de pensar culto: "*Cada uno está en el lugar que quiere*" o "*Dios existe como motor inmóvil*". Pensar popular: "*Están en el lugar que quieren los que pueden*" o "*Dios es una necesidad existencial*".

El pequeño amuleto es el área de la plegaria en la gran ciudad mientras que en la Puna la persistencia del área de la plegaria se da en la *challa* o *sacralización* tanto del camión como de los instrumentos de precisión de la empresa tecnológica extranjera.

Lo criollo en América constituye la conciliación de la doble vectorialidad del pensar: el intelectual y el emocional o irracional. Y en cuanto a las cosas, ellas revisten el carácter de *inauténtico* cuando las considero simplemente *ad o amanuales*. En tanto que *lo auténtico* es la procura de una verdad detrás de los utensilios. Esto es, lo que se revela en lo *no-amanual* o inútil. Ello menta un horizonte que va más allá de la temporalidad, entendido como extrarracionalidad o sacralidad. Todo ello implica una crítica a Heidegger con su tendencia unívoca a temporalizar el existir.

La decisión cultural de "hacerse americano" la hace el inmigrante desde el momento en que pisa América. Ser americano auténtico no proviene de una prelación temporal en orden al arribo a América (indios, castellanos, vascos, africanos, italianos, judíos, árabes, asiáticos, etc.) sino de una decisión existencial de hacerse americanos.

La negación se manifiesta en forma distinta del pensamiento popular al culto. En este último, regido por la lógica de la afirmación, la negación niega la existencia de algo o alguien, en tanto que en el pensamiento popular lo que se niega no es la existencia de algo o alguien sino *su vigencia*. La vigencia puede ser entendida como validez, sentido. Es esta la tesis del libro. Así pues:

> *"Habrá que asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América todo de vuelta. Es la ventaja de la negación".*[155]

La negación rescata aquello en que se está, las frustraciones diarias, los proyectos no efectivizados. El "aún no" abre la esperanza, *a contrario sensu* que en Heidegger que la cierra.

El método de la negación radica en el comprender que es donde me implico, en tanto que la lógica de la afirmación se limita al conocer en donde no me comprometo para nada. Es el saber como conocimiento neutro de las ciencias en las sociedades desarrolladas.

Como entre nosotros no hay tecnología ni ciencia sino solo libros que hablan de ella y se nos afirman verdades que nosotros en secreto negamos, ello viene a constituir la raíz del *resentimiento* expresado en el "ya sabrán quién es quién", que es el mecanismo que nos indica nuestro abandono existencial. De ahí vienen los dos papeles que jugamos: por un lado, el que se nos impone; y por otro, el que descubrimos en los *boliches* o *chicherías*. Describimos lo que nos pasa, es decir, hacemos filosofía desde el resentimiento.

Todo ello nos lleva a preguntarnos por la estructura existencial de América. Y aquí viene la otra tesis fundamental en el pensamiento de Kusch: la distinción entre el *estar ahí,* propio del hombre rural arraigado, y el *ser alguien,* típico del burgués citadino. Pero en este trabajo nuestro autor supera esta antítesis, ya planteada en *América profunda* y otros ensayos anteriores, con la categoría del *estar siendo* como expresión más genuina del ser del criollo de nuestra América o, como él prefiere, de *Sudamérica*. Ya no es más el pensamiento popular limitado al pensamiento indígena puneño sino somos todos nosotros los que estamos considerados en la ontología kuscheana. Este es un gran mérito, el darse cuenta, en la madurez de su pensamiento que América no se limita al "mundo bolita". Así afirma:

> *"La razón de América radica en la fórmula del estar siendo".*[156]

Si todo lo que tenemos como motivación profunda para existir es impuesto o espurio, ¿por qué cosa nos debemos sacrificar? Es proba-

---

155 Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular,* Buenos Aires, Cimarrón, 1975, p. 64.

156 *Op. cit. ut supra*, p. 77.

ble que nunca lo sepamos. De ahí que *Martín Fierro* elija el dispersarse a los cuatro vientos; que Anastasio Quiroga se refugie en *la natura;* que en Eucaliptus protejan con sus dioses y que el peronismo como una no-doctrina "sin saber bien a dónde va"[157] proponga *lo justo.*

La dispersión a los cuatro vientos es para que se sacrifiquen en su propio tiempo y no a destiempo. Hoy podría decirse "el riesgo país" o "el mercado" nos mantienen ocupados a todos y no nos dejan tiempo para el sacrificio. El problema de la colonización es que nos han elegido el *qué.*

Las consideraciones acerca del sentido de la muerte del Che Guevara como clausura y negación de la historia colonial de América y el reinicio de la Gran historia americana (negada por los hechos) son, más bien, expresión del condicionamiento del contexto histórico-político que sufrió Kusch cuando escribió estas páginas, que consecuencia de su propio pensamiento.

En el Epílogo del trabajo encara una relectura del *Martín Fierro* con lo que se encolumna en la línea de los grandes pensadores nacionales como Astrada, de Anquín, Taborda, Lugones, Quesada *et alii*, todos ellos preocupados en la explicitación de nuestra propia índole.

Distingue tres niveles de análisis: a) el del poema en sí; b) el del autor; y c) el del gauchaje:

> *"Esta tercera dimensión no es tomada en cuenta por nuestra crítica".*[158]

Esto último no es cierto porque Lugones en *El payador* (1913-16), primer texto que valoriza el *Martín Fierro* en contra de la opinión del pensamiento culto y académico, se ocupa explícitamente de la recepción del poema entre el gauchaje y del gaucho pintado en el poema hernandiano. Es más, Lugones, portador de una inteligencia poderosa y de un sentir americano acendrado por generaciones, es quien extrae del *Martín Fierro* la proposición sociopolítica-cultural más terminante cuando afirma:

> *"La conquista de la pampa no fue obra del español sino del gaucho".*

---

157 *Op. cit. ut supra*, p. 86.

158 *Op. cit. ut supra*, p. 102.

Durante dos siglos antes que el primer indio ranquel llegara a la pampa (1770) el gaucho la había galopado, cazado, instalado y vuelto a instarse en esa vida de total libertad que supo desarrollar. Esta tesis –debida al profundo saber americano de un Lugones, sea por tradición familiar, lecturas o una sagaz inteligencia para las cosas criollas– quedó sepultada por el fárrago incontenible de versiones y visiones gringas e interesadas sobre la pampa y su colonización. Y ha sido el trabajo erudito de un antropólogo como Jorge Fernández[159] quien, con otro aparato crítico-epistemológico distinto del de Lugones, la ha recuperado.

Volviendo a Kusch, sostiene que:

> *"La buena vida del gaucho antes de ser perseguido pareciera ser un estereotipo de un paraíso perdido que no es tal, ni nunca existió"*.[160]

Se equivoca Kusch de nuevo, pues no es cierto, ya que cuando dice Martín Fierro: *"Yo he conocido esta tierra en que el paisano vivía y su ranchito tenía y sus hijos y mujer, era una delicia ver cómo pasaba los días"*, se refiere estrictamente a la época de Rosas. El poema del *Martín Fierro* es un pensamiento *situado* y eso Kusch no lo ve.

Distingue entre el mero *decir* cuya finalidad es para que alguien escuche o vea. Pero es para "ver de cerca", colocando una frase fuera de uno mismo. Y el *cantar* como el del *Martín Fierro* compromete a quien lo hace y es algo que, cuando se deja de hacer, hay que romper la guitarra. Que se refiere a lo que no se puede ver ya, pero que exige recobrar toda la vista.

Con respecto a la Segunda parte o *Vuelta* al sostener que Fierro no vuelve como los héroes antiguos del infierno para crear un mundo sino que *lo tolera*, se equivoca Kusch al no distinguir entre tolerancia como virtud de la medida vinculada a temperancia, en la "espera de un tiempo propicio", y la tolerancia como ideología del liberal *laisez faire* iluminista francés. Martín Fierro no es un ilustrado en la comprensión del fenómeno de la tolerancia sino un premoderno, que, si tolera algo, es para evitar un mal mayor.

---

159 Fernández C., Jorge, *El cacicazco ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX),* Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología, 1998.

160 Kusch, Rodolfo, *op. cit. ut supra*, p. 103.

No compartimos su proposición final cuando sostiene *"Fierro (...) no nos dice en qué consiste la redención argentina"*.[161] En nuestra opinión lo dice explícitamente y a tres niveles:

a) A nivel de propuesta: *"Debe el gaucho tener casa, escuela, iglesia y derechos"*.

b) En orden al método o camino: *"Pero se ha de recordar para hacer bien el trabajo que el fuego, para calentar, debe ir siempre desde abajo"* (el pueblo).

c) A nivel de conducción: *"Tiene el gaucho que aguantar hasta que lo trague el hoyo, o hasta que venga un criollo a esta tierra a mandar"*.

Bibliografía:

La más completa bibliografía figura en el trabajo *Kusch y el pensar desde América*, en dos volúmenes, Buenos Aires, García Cambeiro, 1989.

I. Ensayos

La ciudad mestiza (1952)
La seducción de la barbarie (1953)
Anotaciones para una estética de lo americano (1956)
América profunda (1962/1975)
Indios, porteños y dioses (1966)
De la mala vida porteña (1966)
El pensamiento indígena y popular en América (1971/1973/1977)
La negación en el pensamiento popular (1975)
Geocultura del hombre americano (1976)
Esbozo de una antropología filosófica americana (1978)

II. Obras de Teatro

Tango Mishio (estreno 23 de agosto de 1957)
Credo Rante (estreno 1958)

---

161 Kusch, Rodolfo, *op. cit. ut supra*, p. 108.

La leyenda de Juan Moreira (estreno 1958)
La muerte del Chacho (estreno 1964)

III. Bibliografía sobre Kusch

Artículos

González Gazqués, Gustavo, "Cultura y sujeto cultural en Kusch", *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Tomo 6, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1989.

Matuschka, Daniel von, "El apartamiento en Heidegger y Kusch", en revista *Disenso,* N°2, Buenos Aires, verano 1995.

"Exposición y crítica al concepto de estar en R. G. Kusch", *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Tomo 2, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1985-1986.

AA.VV., *Kusch y el pensar sobre América,* Buenos Aires, García Cambeiro, 1989.

Existen medio centenar de artículos sobre Kusch, la mayoría de los cuales hacen *sanata* aprovechando la variedad de registros literarios del autor, o cuando no, como el zorro en el monte, borran sus huellas con la cola.

Libros

Bordas de Rojas Paz, Nerva, *Filosofía a la intemperie*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

Pagano, Carlos, *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Blaton-García Cambeiro, 1999.

Sada, Gabriel, *Los caminos americanos en la filosofía de Rodolfo Kusch,* Buenos Aires, García Cambeiro, 1996.

Julio Meinvielle y las dimensiones del hombre

En este año de 2005 que nos toca vivir se están celebrando varios centenarios de pensadores y artistas y viendo quiénes los celebran nos damos cuenta de quiénes son y qué piensan.

Así en nuestro país el centenario de Raymond Aron (1905-1983) lo festeja el círculo liberal-conservador de "*La Nación diario*" con Natalio Botana como escriba. En nuestra América es el botarate intelectual del liberal a ultranza de Vargas Llosa quien conmemora el nacimiento de Jean Paul Sartre (1905-1980). La radio FM Tango festeja a su vez el natalicio de Osvaldo Pugliese (1905- 2000). Otros, los centenarios de los pintores Berni y Soldi. En España el de Luis Buñuel y en Estados Unidos, no podía ser de otra manera, el del actor Henry Fonda, ya que el cine es su expresión más acabada.

Nosotros, por nuestra parte, vamos a celebrar acá el centenario del nacimiento del padre Julio Meinvielle (1905-1973) que, seguramente, no saldrá en ninguno de los grandes medios de comunicación.

La izquierda y la derecha

La caracterización que desde la izquierda ha hecho el periodista Horacio Verbitsky, ahora ideólogo orgánico del gobierno actual, es la versión que los *mass media* dan del padre Meinvielle:

> *"Es el propagandista antidemocrático y antijudío más furibundo de la historia argentina"*.[162]

Esta misma versión se encuentra en la primera página de internet cuando buscamos "Julio Meinvielle", que fue recogida, a su vez,

162 Diario *Página 12*, Buenos Aires, 29 de agosto de 1999.

por el sitio "filosofía en español", y engrosada desde la derecha por los nacionalistas paganizantes como Disandro *et alii*, que califican a Meinvielle como "nacionalista güelfo", enfrentado a ellos que se autodefinen como "gibelinos". Volver a una polémica de ocho siglos atrás sólo muestra el grado de estulticia y esterilidad intelectual de estos sedicentes pensadores de la derecha argentina.

El hecho entonces es que el padre Meinvielle es criticado, incluso en estos días y treinta y dos años después de muerto, tanto por la izquierda como por la derecha reaccionaria, lo mismo que le pasó en vida. Y, ¿esto por qué? Porque el auténtico pensamiento católico es y tiene que ser signo de contradicción. Y Meinvielle encarnó el pensamiento católico esencialmente y en forma ejemplar. Esto es, lo sostuvo con su propio modo de vida.

Así fue, por un lado, el primero en lengua castellana que condenó, en sus fundamentos y no con frases hechas, a Hitler y su locura, con su opúsculo *La Iglesia y el Reich* de 1937, un año antes que se produjera la famosa "noche de los cristales", la primera persecución de los judíos que, hasta entonces, colaboraban activamente con el régimen alemán. Y fue, por otro, el crítico más profundo y constante del marxismo y el comunismo tanto en nuestro país como en el exterior. Sus conferencias junto a Lin Yu Than en Nueva York son prueba de ello.

Nosotros en este homenaje, como no podemos rastrear todo el amplio espectro que Meinvielle tocó con sus meditaciones y denuncias –la crítica a Maritain, a Teilhard, a Rahner, al progresismo cristiano, al gnosticismo y sus meditaciones sobre la concepción católica de la economía, la política, los pueblos bíblicos, la cristiandad– nos vamos a limitar a la esencia, al meollo más genuino y original del pensamiento de Meinvielle y su proyección sociopolítica.

En una palabra, vamos a bucear en toda su obra para, someramente, en el marco que puede ofrecer una conferencia compartida como esta, intentar exponer las dos o tres ideas fuerza, que como dice Bergson tiene el auténtico pensador.

El fundamento onto-teológico-cultural

Todo el pensamiento del padre Meinvielle está centrado, esto es, se funda en y se dirige a *"la realeza de Cristo en la historia"*. De ahí

que su propuesta, su apotegma y su convicción más profunda la expresara siempre con el consejo evangélico: *"Buscad el reino de Dios y su justicia, que lo demás se os dará por añadidura"*.

Esta centralidad de Cristo recorre su obra del primero al último de sus escritos. Esta centralidad de Cristo movió de la primera a la última de sus acciones sociales –creación de los Scouts en la Argentina y ateneos como el de Versalles– y políticas –múltiples periódicos y actos políticos.

Meinvielle, discípulo fiel de Aristóteles y santo Tomás, va a sostener que el hombre es un conflicto de potencia y acto puro. Es potencia pura porque el entendimiento humano *ab initio* es como una *tabla rasa* en la cual no hay nada escrito, está en potencia respecto de todos los inteligibles. Y es acto puro porque gracias al entendimiento puede actualizar todo lo inteligible.

Esta potencialidad pura lo lleva a definir la cultura de la forma más amplia: "*El hombre manifestándose*". Y esa cultura será tanto más rica, cuanto más ricas sean las manifestaciones del hombre. Ahora bien, el valor de estas manifestaciones se debe ponderar de acuerdo a su contenido de realidad.

Y, ¿cuál es para nuestro autor la máxima realidad? Es Dios, en tanto que realidad subsistente. Él es el *Ipsum esse subsistens.* De ello se desprende que una cultura será tanto más rica cuanto más divinas, cuanto más cercanas a Dios, cuanto mejor lo expresen en sus manifestaciones.

Aquella centralidad que teológicamente la ponía en Cristo, la defiende y define Meinvielle, filosóficamente, en Dios como el ser que subsiste por y en sí mismo. Fundado en el ser por antonomasia, todo lo demás lo va a desprender de él y lo va a dirigir a él. Va a establecer una jerarquía funcional entre la naturaleza del hombre y su proyección sociopolítica.

Nuestro autor piensa en consonancia con el más importante mitólogo del siglo XX, Georges Dumézil (1898-1986), quien en 1938 descubrió que:

> *"Las tres grandes funciones de las primigenias culturas indoeuropeas: la primera: la soberanía, lo sagrado, la inteligencia; la segunda: la fuerza guerrera; y la tercera: la abundancia, tanto la producida por el trabajo agrícola como la representada por la comunidad, se correspondían con*

> *las tres categorías de los sacerdotes romanos llamados* flúmines, *donde unos se dedicaban al culto de Júpiter, el mayor de los dioses, otros de Marte, el dios de la guerra y los terceros a Quirino, protector de la comunidad y de la producción agrícola"*.[163]

Esta visión orgánica y estamental de la sociedad se sostuvo a través de toda la Edad Media hasta bien entrada la modernidad. Los pensadores de las grandes *Summas* –Duns Scoto, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alejandro de Hales– sostienen con sus respectivas variantes esta visión jerárquica y organizada por estamentos de la sociedad.

Julio Meinvielle recoge esta visión en lo que consideramos nosotros, su elaboración más propia y original. Él la denomina: *"Las cuatro formalidades del hombre"*. Dicha teoría la expone en uno de sus primeros escritos: *Concepción católica de la economía* (1936) y la reitera y profundiza treinta años después en el capítulo segundo de su libro *El comunismo en la revolución anticristiana* (1964).

Las cuatro formalidades del hombre

Las formalidades o dimensiones del hombre son, para el Párroco de Versalles, cuatro. Así, **el hombre en tanto ente** es algo: es y no no-es. El hombre en tanto que algo, existe, pues *lo algo* como trascendental agrega a la noción de ente la relación a la existencia. Y en el ente hombre, propiamente, la existencia materialmente considerada. El hombre como una cosa que *está ahí*. Así podemos decir que en tanto que ente hombre, *soy este algo que está acá*.

En la segunda dimensión del hombre se nos presenta cuando lo consideramos **en tanto que animal**, en donde se destaca la sensibilidad. El hombre es considerado, entonces, dentro de los seres sensibles que tiene por finalidad de su obrar el bien deleitable y gozo de los sentidos.

Luego aparece la dimensión humana del hombre, esto es, el hombre **en tanto que hombre**. Y allí se destaca lo específico de este *quién* que somos todos nosotros: la razonabilidad. La razón en su sano uso persigue, no ya el bien deleitable de los sentidos sino el bien honesto.

---

163 Dumézil, Georges, *Idées romaines,* París, Gallimard, 1986, p. 178.

Finalmente, el hombre al participar en su ser de la esencia divina posee **una dimensión sobrenatural**. La finalidad propia de esta cuarta formalidad del hombre es la comunión con Dios, que en la tierra se manifiesta en la santidad:

> *"Así, el hombre es algo para sentir como animal; siente como animal para razonar y entender como hombre; razona y entiende como hombre, para amar a Dios como dios"*.[164]

Vemos, en esta cita de Meinvielle, cómo la relación entre las distintas formalidades del hombre encuentra su fundamento en aquel pensamiento del viejo Aristóteles cuando hablando de cómo se relacionan entre sí las distintas facultades del alma dice:

> *"Siempre en el término siguiente de la serie de facultades se encuentra potencialmente el anterior. Así la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva"*.[165]

La facultad superior subsume y da sentido a la inferior.

Estas dimensiones se encuentran jerárquicamente organizadas en el orden normal de la vida en una jerarquía de servicios en donde el nivel más bajo corresponde al hombre como algo, luego como animal, después como racional, para culminar considerado como sobrenatural o divino.

Romper la relación jerárquica, que integra en la unidad lo múltiple y que vincula estas cuatro formalidades, supone romper el principio de unidad, *la reductio ad unum,* nota propia de la existencia completa. Pues la muerte no es otra cosa que la disgregación de lo uno en lo múltiple.

¿Y que ha hecho Meinvielle con estas cuatro formalidades jerárquicamente organizadas? En definitiva, ¿con esta teoría que *mutatis mutandis* viene desde el fondo de la historia? Mostró toda su enjundia y capacidad de penetración intelectual otorgándoles funciona-

---

164 Meinvielle, Julio, *El comunismo en la revolución anticristiana,* Buenos Aires, Theoria, 1964, p. 47. En la cita el último término es dios con minúscula pues nuestro autor ha querido destacar que el hombre no es Dios sino un dios menor, un *microthéos*, por aquello que tiene de divino según dijera Aristóteles refiriéndose al νους.

165 Aristóteles, *De anima,* 414b 28-30.

lidad en todas las manifestaciones del hombre. Habida cuenta que para el Párroco de Versalles cultura no es otra cosa que *el hombre manifestándose*.

Es aquí, en nuestra opinión, cuando un filósofo o un teólogo muestra sus quilates intelectuales, cuando puede otorgar funcionalidad, en este caso histórica-política, a una teoría clásica. Y esto hizo Meinvielle, y de ello se percató Octavio N. Derisi, que no era inteligente pero sí muy estudioso y amante de la verdad cuando afirmó del padre Julio:

> *"Él se destacó por la penetración y la lucidez de su inteligencia (...) sabía llegar con rapidez y perspicacia al punto esencial (…) su inteligencia era a la vez clara, brillante y de profunda penetración (…) nosotros que lo frecuentamos íntimamente conocíamos su limpidez y grandeza de alma."*[166]

Así, con esta proyección social, política, económica, histórica, filosófica y teológica desarrolló, a través de toda su vasta obra –más de veinte volúmenes– una grandiosa analogía entre estas cuatro dimensiones del hombre y los distintos momentos históricos en el desarrollo político del mundo, las diferentes doctrinas económicas, filosóficas y teológicas. En una palabra, abarcó todos los grandes campos en donde el hombre se manifiesta.

El hombre en su formalidad sobrenatural se manifiesta como *sacerdote*, en su dimensión racional como *aristócrata*, en su aspecto sensitivo como *burgués* y en tanto realidad material como *obrero* o *proletario*.

La modificación de este orden produce tres revoluciones posibles:

a) *que lo natural se rebele contra lo sobrenatural.* La aristocracia contra el sacerdocio. Lo político contra lo teológico. Esta cultura se inaugura con el Renacimiento;

b) *que lo animal se rebele contra lo natural.* La burguesía contra la aristocracia. La economía contra la política. Esta cultura se inaugura con la Revolución francesa;

---

166 Derisi, Octavio N., en revista *Universitas,* Buenos Aires, N°30, julio-septiembre de 1973, pp. 79-80.

c) *que lo algo, la cosa se rebele contra lo animal.* El proletariado contra la burguesía. La planificación totalitaria contra la economía. Esta cultura nace con la Revolución Comunista.

Este megarrelato es denominado por nuestro autor como *"el movimiento de la Revolución mundial"*[167] constituido por las grandes revoluciones producidas por la modernidad: Renacimiento, Revolución francesa y Revolución Bolchevique. Y todas las implicancias culturales que encierran: humanismo, racionalismo, naturalismo y absolutismo para la primera; economicismo, capitalismo, positivismo, democracia, liberalismo para la segunda, y, comunismo, materialismo dialéctico, lucha de clases para la tercera.

Así, si el racionalismo termina en el irracionalismo de un Nietzsche, el absolutismo con Luis XVI en el patíbulo, el naturalismo en el materialismo del socialismo real, el positivismo en la vida animal de Darwin, la democracia en una mera formalidad procedimental y la muerte de Dios en la muerte del hombre: ¿qué podemos hacer?, ¿qué nos está permitido esperar?

La respuesta del padre Meinvielle es inequívoca y terminante: *instaurare omnia in Christo.* O mejor aún, reinstaurar todo en Cristo. Recrear la Ciudad Católica. Recuperar la idea de cristiandad como la organización de la sociedad al modo cristiano. En definitiva, que los pueblos informados por la Iglesia, es decir, aquellos que la Iglesia les ha dado forma, su fe, se manifiesten en todos los órdenes al modo católico.

Se podrá afirmar que dadas los condiciones históricas y sociopolíticas actuales ello es inverosímil, no viable o al menos de muy difícil realización. Responde Meinvielle: *"Puede ser, pero una es la opinión del mundo y otra la de Dios"*.[168]

---

167 Es interesante anotar que Meinvielle trabaja la idea de Revolución Mundial ya en su primer trabajo *Concepción católica de la política* de 1932. El más significativo historiador católico inglés del siglo XX, Christopher Dawson (1889-1970) publicará recién en 1959 uno de sus mejores trabajos con el título *The movement of world revolution.*

168 La literatura sobre Meinvielle se divide claramente entre apologistas y detractores, casi no hay estudios serios y meditados. Uno de los pocos que encontramos es el de Juan Fernando Segovia: "La legitimidad entre la teología y la política en Meinvielle y Castellani", Madrid, revista *Anales*, año X, 2004, pp. 83-117.



Leonardo Castellani: filósofo

Como todo el mundo sabe Leonardo Castellani (1899-1981) es, antes que nada y fundamentalmente, un teólogo. Y un teólogo esjatológico, pues sus principales obras en esta disciplina son *Cristo ¿Vuelve o no vuelve?* y *El Apokalypsis de San Juan*. Pero henos aquí ante la primera paradoja, que acertadamente hace notar el padre Miguel Ángel Fuentes en un brillante artículo sobre el tema:

> *"Hizo teología aunque no escribió tratados de teología. Es decir pensó como teólogo, investigó como teólogo, escribió como teólogo"*.[169]

Dado que nosotros vamos a intentar la presentación de Castellani como filósofo, este primer párrafo nos crea dudas y nos obliga a realizar algunas distinciones. Entre las dudas, la primera es que ya existe un trabajo, *La filosofía del padre Castellani.*[170] Y segundo, porque escribir sobre Castellani en tanto que filósofo supone, antes que nada, definir qué es "ser filósofo". Tarea que no es fácil.

Sobre el primer punto debemos decir que el opúsculo de Ballesteros es útil y didáctico, aun cuando más entusiasta que profundo. Pero cumple acabadamente su objetivo: presentar la filosofía de Castellani, que no es otra cosa, *mutatis mutandis*, que la de la escuela tomista y sus soluciones clásicas.

En cuanto al segundo punto, Castellani en tanto que filósofo, allí es necesario explicitar la tensión interna del pensamiento del Ermitaño Urbano con relación a "lo que es y sucede". Ello nos permitirá decir si estamos ante un filósofo o ante un mero profesor de filosofía.

---

169 Fuentes, Miguel Ángel, "Perfil teológico de Castellani", en *Revista del Instituto Juan Manuel de Rosas*, Nº 36, Buenos Aires, julio/septiembre de 1994, p. 24.

170 Ballesteros, Juan Carlos, *La filosofía del padre Castellani,* Buenos Aires, Gladius, 1990.

A decir verdad, uno tiene un preconcepto de "filósofo" que, incluso con los años, se ha ido modificando. En un principio, filósofo era aquel que conocía las causas últimas de las cosas, que lograba un conocimiento esencial; luego aquel que trabajaba sólo con el auxilio de la razón natural; posteriormente era el que nos ofrecía una *Weltanschauung*, una cosmovisión, o nos develaba un mundo de valores adormecidos, o explicitaba nuestra particular situación de dependencia o colonización cultural. Y ya en nuestros días es el que se ocupa de hallar el sentido del ser del ente, o describe con mayor propiedad la situación de extrañamiento del hombre con relación a los "grandes relatos" de la modernidad.

Ahora bien, con relación a estas visiones o versiones "del filósofo", ¿cómo situar a Castellani? Él es todas y ninguna de éstas acabadamente. Pues él posee una formación clásica y contemporánea, y una inteligencia no-imitativa. Esta es su traza filosófica, al decir del estudioso italiano Sergio Sarti, que *"rimane una delle personalità piu vive e originali del pensiero tomista argentino"*.[171] Aun cuando, a fuer de ser sinceros, ya muchos años antes Hugo Wast en el prólogo a *Camperas –bichos y personas–* afirmaba:

> *"Y en esto consiste el principal mérito de Jerónimo del Rey: no ha intentado imitar ni a Esopo, ni a La Fontaine, ni a Samaniego. Sus fábulas no se parecen a las de nadie; son cosa propia de él, mejor dicho, son cosa nuestra. Está en ellas toda la tierra argentina".*

Años después Hernán Benítez afirmaba en el Estudio preliminar a *Crítica Literaria*: *"¿Leonardo Castellani? Es un género propio"*.

La variedad de sus registros literarios: novela, fábula, cuentos, ensayos políticos, filosóficos, pedagógicos, psicológicos, poesía, crítica, exégesis bíblica y demás yerbas, lo transforman en un autor *enrevesado* de asir y catalogar. Pero si hay algo que no se puede decir del Padre es que "lo terriblemente difícil de Castellani es su ortodoxia". No. Eso es difícil para "un policía intelectual" como Calderón Bouchet, que hace tal comentario. Por el contrario, para Castellani lo más fácil es ser ortodoxo. Él no escribe pensando en "ser ortodoxo", sino para reflejar genuinamente el asunto que lo ocupa; la ortodoxia viene

---

171 Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano-Italia, Cisalpino, 1976, p. 417.

de suyo en la resolución del tema. Castellani con su realismo raigal sería hoy lo que se denomina un posmoderno fuerte a la manera de un Nolte, un de la Mora, un Cardini, en tanto que sus comentadores habituales –nacionalistas elitistas de formación escolástica– siguen estando enfeudados con el Iluminismo del siglo de las luces que dicen y creen combatir. Ellos parten de la idea que quieren justificar, en tanto que Castellani parte de la realidad que quiere explicar. Esto se avizora en la aproximación de Kierkegaard a santo Tomás, cosa que sus habituales comentadores, autotitulados amigos de él, jamás se animarían por temor a perder la ortodoxia de pensar "siempre igual" que les garantizan los manuales de filosofía.

Castellani fue un hombre *libre* en el sentido pleno del concepto; esto es, un combatiente que da la medida de libertad del pueblo a que pertenece. Y porque conocía las debilidades humanas, *"le daba poca bola a la gente*", según Pepe Taladriz quien lo trató asiduamente. Esto quiere decir que *"amó a los hombres, pero los amó con tristeza*", como lo hiciera Kierkegaard. Y más aún a los "policías intelectuales" que esterilizan todo lo que tocan, sea en el orden de la cultura, sea en el orden de la acción política.

Si en un inútil intento de encasillarlo, recorremos los cuarenta y tantos libros que publicara, el hilo conductor de su meditación estaría dado por su preocupación teológica y, más específicamente, *esjatológica* (de εσχατος, *esjatós* = último). Preocupación que también en sus múltiples escritos político-culturales fue *escatológica* (de σκατος *scatós* = excremento), porque vislumbró en su época como ningún otro argentino que política y culturalmente nos íbamos a la m... Esto es, al extrañamiento de nosotros mismos, a la pérdida de nuestra identidad como nación; en definitiva, a la subordinación ante los grandes poderes internacionales de las finanzas, de los *mass media*, de la cultura.

Castellani es un pensador en el sentido amplio del término. Es lo que los franceses llaman un *maître de pensée.* Aquel que ofrece, descubre y suscita ideas, al par que las vivencia.

Sus obras filosóficas *stricto sensu* son: el primer capítulo de *Conversación y crítica filosófica* (1941); las *Notas y Comentarios a la Suma Teológica* (1944-1945); un enjundioso artículo sobre Schopenhauer (1950); *Kant en la obra de José Maréchal*, en su traducción de la obra

de este autor, *La Crítica de Kant* (1946); un breve manual de *Elementos de Metafísica* (1951) y *De Kirkegord a Tomás de Aquino* (1973).

En el volumen *Conversación y crítica filosófica*, colección de artículos fundamentalmente psicológicos, se destacan los capítulos VII "Homenaje a Descartes" y VIII "San Agustín y Descartes" donde Castellani, anticipándose a la conclusión que ofrecerá E. Gilson años más tarde, destacará la influencia del primero sobre el segundo. Afirmando:

> *"El Cogito ergo sum, sive existo de Descartes, está casi literalmente en san Agustín, no una vez sino en cinco ocasiones, remachado y pulido cuidadosamente".*[172]

Para demostrarlo se entretiene en el análisis del argumento ontológico de la existencia de Dios, apoyándose fundamentalmente en conceptos contenidos en la obra de su primer maestro, Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (1936).

En las *Notas y Comentarios a la Suma Teológica*, Castellani intervino hasta la cuestión XXV de la *Prima Secundae*, o sea, en los cinco primeros volúmenes sobre un total de veinte que llevó la edición de Club de Lectores.

Al respecto un autor tan poco propenso al halago como lo fue el ex sacerdote español Luis Farré, dice:

> *"Las notas agregadas a la Suma (...) denotan a las claras al pensador y al psicólogo habituado a la lectura y meditación de filósofos no escolásticos, sin que falten, ¡cómo habían de faltar! algunos sabrosos chistes (...) A la verdad que son chistes, por lo menos la mayoría de ellos, que valen por un comentario".*[173]

En el trabajo sobre Schopenhauer, Castellani, haciendo uso de su exquisita capacidad en la formulación del razonamiento paradójico, muestra que el Pesimista de Danzig creía ser anticristiano y sólo era antiprotestante, creía ser antikantiano y no lo era, se ocultaba dentro

---

172 Castellani, Leonardo, *Conversación y crítica filosófica,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941, p. 109.

173 Farré, Luis, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1958, p. 261.

de una cosmovisión religiosa y no atea, más cristiana que budista, aun cuando el autor pensara lo contrario. Afirma Castellani con chispa:

> *"Schopenhauer no era schopenhaueriano".*[174]

Vienen luego dos obras, *Kant en la obra de J. Maréchal* y *Elementos de metafísica*, escritas bajo la influencia de Maréchal y de Maritain. Este último lo llega a citar en *Arte y Escolástica* como a uno de sus mejores intérpretes sobre el tema.

Es sólo a partir de *Su Majestad Dulcinea* (1956), como bien afirma el máximo historiador de la filosofía argentina,[175] donde su pensar se transforma, poco a poco, en expresión de su propia existencia: *"On note son analyse de la douleur chez I'homme religieux, mais aussi son style généralement jovial"* afirmará, al mismo tiempo, un historiador europeo de la filosofía americana.[176]

Hay que recordar acá la persecución de que es objeto el Ermitaño Urbano por parte de las autoridades de la orden jesuita a partir de 1946, su prisión en Manresa, su fuga y su posterior expulsión.

No es ajena su historia personal –plagada de vicisitudes, sufrimientos y privaciones– en este cambio del eje de su meditación filosófica. Se produce lo que él llamará *la transfiguración por el dolor,* que en el hombre religioso perseguido es un estado permanente. Él, a la manera de Kierkegaard, por la Iglesia oficial del Estado. La influencia del danés se hace más y más significativa:

> *"Un hombre solo no puede salvar a la sociedad en que vive, pero puede ser señal de que esa sociedad marcha hacia su destrucción".*

La experiencia de la revista *Jauja* (1967-1969), redactada prácticamente por él, solo convalida la cita precedente. Se refuerza aún más la tesis de que el giro se produce con la aparición de *Su Majestad Dulcinea* si recordamos que es allí donde aparece por vez primera el poema que precedía a la revista:

---

174 En "Schopenhauer", *Revista de la Universidad Nacional de Buenos Aires*, Nº 13, 1950.

175 Caturelli, Alberto, *La Filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, p. 237.

176 Guy, Alain, *Panorama de la philosophie ibéro-americaine,* Geneve, Patiño, 1989, p. 210.

> *"Yo salí de mis puertos tres esquifes a vela, y a remo a la procura de la Isla Afortunada".*

La que finaliza así:

> *"Gracias te doy Dios mío que me diste un hermano (Kierkegaard)*
> *que aunque sea invisible me acompaña y espera,*
> *claro que no lo he visto, pretenderlo era vano,*
> *pues murió varios siglos antes que yo naciera,*
> *mas me dejó un libro (Postdata) que diccionario en mano*
> *de la lengua danesa voy traduciendo yo,*
> *y se ve por la pinta del fraseo baquiano*
> *que él llegó, que él llegó".*

Castellani se aleja definitivamente de los planteos *profesorales*, se produce lo que "su hermano" denomina *salto*. Esto es, pasa por alto las pruebas de la existencia de Dios y da el salto de la fe donde se enfrenta con el *mysterium tremendum*. Pasa por la *noche oscura* según deja entrever: *"Supe lo que es lo que llaman los santos 'la noche oscura (...) sólo el que tuvo experiencia comprenderá tal tortura*" en *La Muerte de Martín Fierro* (1953). Desde ese momento, el sentido que Castellani le da a la "ex-sistencia", es el de "estar fuera de". Así la ex-sistencia, uno la encuentra sólo en Dios, cuya verdad es Cristo.

Llegamos finalmente a *De Kirkegord a Tomás de Aquino* (1978), en donde Castellani, en la plenitud de su fuerza intelectual y espiritual, en apretadas 264 páginas, y en lo que hace exclusivamente al dominio filosófico (el libro tiene varios niveles de lectura), va a sostener que:

> *"El filósofo (que ha aceptado la revelación divina) puede tomar uno de dos caminos: o usar de su filosofía para defender, esclarecer y trabar entre sí los 'hechos' dogmáticos, como hace Tomás de Aquino; o usar los hechos dogmáticos para profundizar el enigma del hombre, como hace Kirkegord. En el primer caso tenemos una teología filosófica, como la Summa; en el segundo, una filosofía religiosa, como la Postdata"*.[177]

---

177 Castellani, Leonardo, *De Kierkegord a Tomás de Aquino,* Buenos Aires, Guadalupe, 1973, p. 15.

Concluyendo entonces, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Castellani fue, aunque con cierta influencia agustiniana, un pensador tomista tanto en el manejo de las categorías cuanto en el lenguaje de esta escuela filosófica. Dentro del panorama de la filosofía argentina, formó junto a sus cofrades Meinvielle (1905) y Sepich (1907), la generación más representativa y enjundiosa del tomismo en nuestro país.

Pero, cabe observar, que desde los años cincuenta asumió vitalmente la filosofía de Kierkegaard a partir de una experiencia religiosa del dolor, absolutamente personal e irremplazable, que lo vinculó al danés de manera existencial. Y es en este aspecto cuando Castellani se destaca más propiamente como filósofo.



Wagner de Reyna y el desengaño como comienzo del filosofar

Para presentar al filósofo Alberto Wagner de Reyna debemos antes que nada ocuparnos de su vida, luego de su obra y, finalmente, de sus ideas fuerza, aquellas que lo determinan dentro de la historia de las ideas filosóficas.

Biografía breve

> *"Natural soy de Lima, en el Perú (1915), hijo de padre alemán y de madre perteneciente a una familia avecinada por generaciones en mi ciudad natal".*[178]

Estudió en colegios alemanes, primarios y secundarios, tanto en Lima como en Alemania. Siguió estudios de derecho y filosofía en la Universidad Católica del Perú. Tuvo su primera experiencia diplomática como agregado civil a la legación peruana en Berlín (1935) realizando estudios de filosofía en ésta y en Friburgo (1935-1936) donde será discípulo de Romano Guardini y de Martín Heidegger.

De regreso a Lima realizará el doctorado en filosofía en la Universidad Católica del Perú en la que se iniciará como profesor el año siguiente. Se casa en 1941 con Victoria Grau, última nieta del héroe de la guerra del Pacífico con quien tendrá nueve hijos. Comienza entonces su carrera diplomática *stricto sensu* que lo llevará a lo largo de los años '40 a Brasil, Portugal y Suiza y en los '50 a Chile donde permanecerá once años. De regreso a Lima llegará al cargo de secretario general de Relaciones Exteriores. Durante los años '60 servirá como embajador en la Unesco donde en 1964 fue elegido miembro

---

178 *Bajo el jardín –memorias–*, Lima, PUCP, 1997, p. 10.

del Consejo Ejecutivo, nombramiento que se reiterará por cuatro veces. Y en los '70 servirá como embajador en Grecia, Alemania, Colombia, Yugoslavia y Francia. Luego de su pase a retiro, fue elegido miembro del consejo de la Universidad de las Naciones Unidas en Tokio, así como del Consejo Pontificio para la Cultura. Desde 1981 reside en París junto a su esposa.[179]

Bibliografía selecta

La producción bibliográfica de Wagner de Reyna puede dividirse, a los efectos didácticos, en cuatro grupos: escritos filosóficos, litúrgico-religiosos, histórico-literarios y metapolíticos.

De sus libros filosóficos (6) se destacan:

La ontología fundamental de Heidegger, Buenos Aires, Losada, 1939.
El concepto de verdad en Aristóteles, Mendoza, Universidad de Cuyo, 1951 y 2da. parte en 1960.
Analogía y evocación, Madrid, Gredos, 1976.
Ensayos en torno a Heidegger, Lima, PUCP-FCE, 2000.

Mientras que sus trabajos sobre filosofía americana son:

La filosofía en Iberoamérica, Lima, Sociedad Peruana de filosofía, 1949.
*Destino y vocación de Iberoaméric*a, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1954.

En cuanto a sus escritos litúrgico-religiosos (5) tenemos:

Introducción a la liturgia, Buenos Aires, Losada, 1948.
Hacia más allá de los linderos, Tucumán, Humanitas, 1959.
La poca Fe, Lima, ISPEC, 1993.
Verdad y Fe, Mendoza, IVE, 2006 (su último escrito que tuvimos el honor de prologar).

179 Alberto Wagner de Reyna falleció el 9 de agosto de 2006 (N. del E.)

De los histórico-literarios (13) tenemos:

El cuaderno de las siete evocaciones (poemas), Belo Horizonte, 1945.
Las tres Marías (auto sacramental), Lisboa, 1946.
Mesa redonda (farsa), Santiago, Zig-zag, 1950.
La fuga (novela), Santiago, Zig-zag, 1955.
La sonata de una nota perdida (cuentos), Lima, 1958.
Los límites del Perú, Lima, 1961.
Como todo en la tierra (los Villalta-novela), Lima, 1962.
Las relaciones entre el Perú y Chile durante el conflicto con España (1864-1867), Lima, 1963.
Historia diplomática del Perú (1900-1945), Lima, 1965.
Relatos de viaje (en Grecia), Lima, Editorial Universitaria, 1969.
La intervención de las potencias europeas en Latinoamérica (1864-1868), Lima, 1974.
Duelos y Quebrantos, Lima, 1985.
Desde el jardín (memorias), Lima, PUCP, 1997.

Finalmente sus libros metapolíticos (4) son:

El modelo peruano, Bogotá, Universidad del Externado, 1974.
Idée et historicité de l´Unesco, París, Nagel, 1968.
Pobreza y Cultura, Lima, PUCP, 1985.
Crisis en la aldea global, Córdoba, El copista, 2001.

A estos libros deben agregársele opúsculos como:

Leyendas de Santa Rosa, Santander, 1947.
"Presencia y soledad", *Revista Universidad de Buenos Aires*, N° 10, abril-junio de 1949.
"La teología de Aristóteles", *Revista Humanitas*, Universidad de Tucumán, N° 9, 1957.
El problema mundial del agua, Lima, Academia diplomática, 1972.
Lateinamerika zwischen Abenland un Dritter Welt, Hamburgo, *Iberoamerika Verein*, 1972.
Lateinamerika zwischen Okzident un Dritter Welt, Stuttgart, Zeitschrift fur Kulturaustausch, 1976.

¿*Wo steht Lateinamerika?,* Colonia y Viena, Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerika, 1982.
Lateinamerika nach dem Falklandskonflikt, Munchen, Gessellschaft fur Auslandeskunde, 1982.
Figuras del viejo claustro, Lima, PUCP, 1998.
San Pedro: el vendaval de la gracia, Lima, PUCP, 2000.
El privilegio de ser latinoamericano (un título que no le puso Wagner), Córdoba, 2002.

Sus escritos filosóficos

El primero de todos sus libros *La ontología fundamental de Heidegger* –que llevó el prólogo de Francisco Romero– fue quien le dio renombre y reconocimiento internacional al comienzo mismo de su carrera como escritor, no sólo por el prólogo del entonces embajador de la filosofía iberoamericana ante el mundo, director al mismo tiempo de la prestigiosa Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada sino, sobre todo, por ser el primer trabajo en otra lengua que no sea el alemán y primero en castellano sobre el filósofo de Friburgo. La claridad expositiva, su mérito más notable, ha hecho de este libro lectura obligada de todas las introducciones a Heidegger en las universidades de nuestra América y en muchísimos casos evitó que el principiante en filosofía se perdiera en la jerigonza ininteligible de los heideggerianos.

El segundo de sus trabajos filosóficos *El concepto de verdad en Aristóteles* no tuvo casi difusión no solo porque no fue editado como libro –sino como número especial de la *Revista de Estudios Clásicos de la Universidad de Cuyo*– sino también porque sus dos partes fueron editadas mediando nueve años (1951-1960) entre una y otra aparición. Es un trabajo –sobre el cual el gran humanista que fue Ernesto Grassi, en aquella época viviendo en América, dijo: *"Lo mejor que leí sobre el tema"*–, que merecería una publicación en libro. La primera parte salió con los textos en griego en tanto que la segunda, más abaratada, se editó sin ellos. Es un trabajo minucioso que en el tratamiento de la verdad va más allá del concepto de *adaequatio* de la manualística aristotélica para adentrarse en el estudio de la verdad

ontológica, esto es, la verdad como "descobertura", como *alétheia*, tema en donde la traza de Heidegger se deja ver,

Analogía y evocación es un libro asistemático cuyo *"tema central es el logos –la palabra– aquello que hace que el hombre sea hombre. Es, pues, un libro de Lógica aunque no tenga traza de ello"*.[180] Libro de su madurez filosófica que sitúa a Wagner como uno de los más lúcidos exponentes del existencialismo católico contemporáneo. Para él, como para Quevedo, *el desengaño* es una experiencia metafísica originaria que nos da a conocer la verdad del mundo. Es el desengaño quien nos muestra la conflictividad de la existencia al decepcionarnos con lo que teníamos como verdadero pero, al mismo tiempo, al congratularnos con la certidumbre adquirida. El desengaño nos desoculta el engaño (lo oculto) transformándose así en punto de partida de la experiencia metafísica. En cuanto a la palabra –*lógos*– trae y lleva el hecho de que algo sea algo o le acontezca a algo y hay una analogía –*parte ídem, parte diversa*– en el llevar y el traer:

> *"En esta duplicidad de la analogía reposa la posibilidad de entenderse o de no entenderse por medio de la palabra, del intuir lo que el otro quiere decir y de confundir las ideas (...) en esta duplicidad de la analogía de la palabra estriba que la lengua sea viva, sea la vida del espíritu, y la palabra el atributo de la humanidad"*.[181]

Su último trabajo estrictamente filosófico han sido sus *Ensayos en torno a Heidegger* aparecidos en el atardecer de su vida en donde Wagner muestra en toda su plenitud su hermenéutica del *maese* Martín. Va de la cosa (*Ding*) al pensar (*Denken*) y del pensar al agradecer (*Danken*) para terminar en el recuerdo (*re-cordis*) como *pensar agradecido*. Su aporte más original es la ruptura de la doble clausura del *Dasein* heideggeriano tanto en su proyección política –habría que hablar de metapolítica– como en su proyección teológica o, mejor, religiosa. En el primer nivel a partir del "habitar" se eleva Wagner a la vecindad y de ésta a la comunidad completando y enriqueciendo así la, de alguna manera clausurada, noción de *Heimat* de su Maes-

180 *Analogía y evocación,* Madrid, Gredos, 1976, p. 7.

181 *Ídem ut supra*, p.109.

tro. Finalmente sostiene la apertura a la trascendencia del "ser en el mundo" como "ser hacia Dios":

> *"Desde los acantilados la brisa de eternidad, leve y serena, despeja la pesantez de la agitación de los tiempos. El caminante que se ha aventurado por estos parajes y escucha el rumor del silencio, puede entonces preguntarse, como lo hace Heidegger al final de su camino por el campo (Der Feldweg). ¿Habla el alma, habla el mundo, habla Dios? La respuesta está en la confianza".*[182]

Sus escritos sobre filosofía americana están inaugurados por *La filosofía en Iberoamérica* (1949) y continuados luego por *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954) que lleva prólogo del insigne pensador Gonzague de Reynold. Sostiene que existe un mestizaje étnico pero rechaza la idea de mestizaje cultural sosteniendo que las culturas no se cruzan como las razas, pues razas humanas y mentalidades no son equiparables de suerte que lo que valga para una vale para la otra. El espíritu no sigue las vicisitudes de las razas. Prefiere aplicar, en lugar de criterios biológicos, criterios filosóficos para explicar la compenetración de culturas. Recurre así a la teoría hilemórfica de Aristóteles según la cual la forma correspondería al aporte hispano-lusitano y la materia al aborigen. Ello se ve claro en el arte hispano-criollo de las iglesias coloniales donde dentro de las formas barrocas de la arquitectura de línea hispana se inscriben los elementos estéticos –plantas, plumas, aves, indios– como el aporte aborigen de suerte que la unidad resultante abarca orgánicamente a ambos:

> *"Dicho de otro modo: lo indígena es la materia; lo iberocatólico la forma de nuestro occidentalismo criollo".*[183]

Materiales, sensibilidad, colorido se funden bajo la forma ibérica y el equilibrio resultante da nacimiento a una cultura nueva y antigua, como es la rama con relación al tronco. Y la expresión más acabada de esta nueva ecúmene está dada por el barroco americano como tercera síntesis luego de lo románico y lo gótico.

Dejamos de lado el análisis pormenorizado de sus estudios litúrgicos-religiosos porque nuestra presentación se limita al tema Wag-

---

182 *Ensayos en torno a Heidegger,* Lima-México, PUCP-FCE, 2000, p. 101.

183 *La filosofía en Iberoamérica,* Lima, Imprenta Santa María, 1949, p. 78.

ner filósofo, no sin antes remarcar el carácter que en todos ellos se nota de un pensador independiente y que ha asumido vitalmente la fe católica. Lo católico significa para él lo verdaderamente universal y no aquello limitado a lo ecuménico, tal como se lo piensa mayoritariamente hoy día. Su trabajo de Introducción a la liturgia (1948) que también le fuera publicado por Francisco Romero lo produce Wagner como consecuencia de sus cursos con Romano Guardini en los años 1935-1936. En *Hacia más de los linderos* (1959) con la sola proposición *"tenemos libre arbitrio para el bien, prevenido y ayudado por la gracia, y tenemos libre arbitrio para el mal, abandonado de la gracia*"[184] se destaca su existencialismo cristiano, como lo definía el americanista Alain Guy, que campea en todo el libro. El otro trabajo es *La poca Fe* (1993) que es una meditación "*sobrerrazonada que va allende la razón y sus pompas de jabón matemático*",[185] sobre la fe católica. Y finalmente tenemos su último trabajo *Verdad y Fe*, editado pocos meses antes de su fallecimiento.

Es este un opúsculo escrito en el atardecer de la vida como confiesa el propio autor: *"Sirva la edición de estas pocas páginas como clandestina celebración de mis noventa años",* en donde se resume sin querer la trayectoria intelectual del filósofo limeño.

Como ocurre con los últimos trabajos de Jean Guitton, Hans Gadamer o el Platón de *Las Leyes,* Wagner de Reyna desarrolla el tema de la fe, pero la fe para él:

> *"No tiene únicamente una función cognoscitiva, sino que hecha raíces en todo el hombre, en su carne y en su espíritu. Es el logos global que ata y solidariza al hombre con 'todo' y con aquello que se halla 'allende todo', en su unidad y radicalidad frente a la nada".*

Y es a partir de esta concepción, que extiende su meditación al todo de la realidad humano-divina que conforma la existencia del hombre en esta tierra.

Está acá presente el primer Wagner, aquel de *La ontología fundamental de Heidegger* (1939), el de *El concepto de verdad en Aristóteles* (1951), así como también el de *Introducción a la liturgia* (1948) y el de

184 *Hacia más allá de los linderos,* Tucumán, Humanitas, 1959, p. 129.

185 *La poca Fe*, Lima, ISPEC, 1993, p. 18.

Hacia más allá de los senderos (1959). Y el segundo Wagner, aquel de *Antología y evocación* (1976) en el hermoso texto editado por Gredos.

Este trabajo está compuesto por cuatro meditaciones: 1) sobre la nada y el todo; 2) sobre la verdad; 3) marginal de la fe y 4) raigal de la fe.

Vamos a espigar de cada una de ellas una o dos ideas fuerza para que el lector que llegue al texto de "mi tocayo" comience a barruntar lo que le espera.

1) *La razón razonante se halla impotente frente a la nada y el todo, y tiene que contentarse con señalarlos como más allá de su estricta competencia, de los cuales sólo puede "dar razón" indirecta.*

2) *En la génesis del consenso (que es diferente a la unanimidad) hay un ceder por una y otra parte, de suerte que nadie gana ni pierde completamente. Todo el mundo queda satisfecho, pero no del todo. Lo curioso de él es que pretende establecer una verdad, lo que no ocurre con una decisión por mayoría, que se contenta con solo ser ley.*

3) *Las verdades de fe participan en todas las características propias de la verdad; sin embargo, poseen un plus esencial: no sólo por su profundidad participativa y simbólica sino por "naturaleza" sobrenatural que las coloca en una esfera distinta de las demás verdades.*

4) *¿Qué es la fe? Es una adhesión a Dios, una adhesión consistente en un asentimiento a lo que Dios nos ha revelado, un asentimiento libre a la "verdad" que Él nos revela. Una adhesión que causa una íntima felicidad (...) La libertad escoge entre la aceptación de la gracia de Dios o su rechazo.*

Cuando el más lúcido pensador francés de este último cuarto de siglo, el no conformista Alain de Benoist, en su crítica a la religión, afirma:

> *"Dans le cas de la religion, cela signifie qu´on ne peut la comprendre qu´en partant du fait que ceux qui professent une croyance croient ce qu´ils disent croire, au lieu d´exprimer par ce biais autre chose que cette croyence".*[186] [*En el caso de la religión, esto significa que solo se puede en-*

186 "¿Peut-on vivre sans un au-dela de soi?" ["¿Podemos vivir sin algo más allá de nosotros mismos?"], en revista *Eléments*, N° 117, París, été 2005.

> *tender partiendo del hecho de que quien profesa una creencia cree lo que dice creer, en lugar de expresar a través de ella algo más que esa creencia*.]

no pudo imaginar nunca que la respuesta a su profundo cuestionamiento estaría dada por este opúsculo de Wagner en donde se muestra, de distintas maneras, que la verdad de la fe no es algo subjetivo como lo es la opinión. Fe y opinión son realidades diferentes e incluso contrapuestas pues:

> *"Lo que se cree por la fe* –afirma Wagner en su intuición más penetrante– *no depende del acto de creer sino de aquello que éste muestra, y que estando lo mostrado más allá de este acto, es captado por él como una realidad trascendente".*

De los escritos histórico-literarios no nos ocuparemos por la razón antedicha, aun cuando cabe hacer algún breve comentario. Se trata como vimos de la producción más extensa, trece libros, de la bibliografía wagnerreynana donde se destacan poemas, farsas, novelas, autos sacramentales, relatos y memorias, junto a anotados estudios de historia, sobre todo diplomática, del Perú. De la lectura de sus obras literarias, de todas, se desprende como hilo conductor su preocupación por el "ser en el mundo" y su vocación. De las obras históricas se desprende un acendrado americanismo de *patria grande* hispanoamericana.

Tenemos, por último, los escritos que hemos catalogados de *metapolítica*, es decir aquellos trabajos que tienen por centro de meditación al hombre en sociedad y las instituciones que crea pero desde una perspectiva que "va más allá de la política". Escritos donde se estudian las grandes categorías que condicionan la acción política de políticos, partidos e instituciones.

En primer lugar tenemos *El modelo peruano* (1974), que es una exposición de la ideología del gobierno revolucionario del Perú de 1968 y del momento histórico en que se realiza. Se señala la tensión existente entre las dos superpotencias, la existencia de un tercer mundo, el espíritu de los no-alineados y la necesidad de encontrar un camino entre capitalismo y comunismo para lograr el desarrollo y la identidad de los países desfavorecidos por esta situación. Se trata de lograr una democracia participativa que pueda eludir los tentáculos del imperialismo.

Viene luego *Idée et historicité de l´Unesco* (1968) vinculado estrechamente a su larga tarea en dicho organismo internacional. En la primera parte dice expresamente:

> *"Cette communication essaie de penser l´Unesco a la lumiere d´Aristote"*.[187] *[Esta comunicación intenta pensar la Unesco a la luz de Aristóteles].*

Y así sostendrá que la Unesco tiene por tarea cimentar la paz sobre las bases vivientes de la educación la ciencia y la cultura. Esta paz como "tranquilidad en el orden", definida por san Agustín, es la que permite a la persona humana la plenitud esencial de ella. En la segunda parte se pregunta por la historicidad de la Unesco y responde, con Ortega y Gasset, que el hombre no posee una naturaleza sino una historia, y con Heidegger, que el *Dasein* en su ser es histórico. Sin embargo, la Unesco no es un individuo sino una organización pero que tiene algo de *plus,* su apertura siempre naciente a las cosas del mundo. Y ello marca la cima de su historicidad.

Es sin lugar a dudas el libro *Pobreza y Cultura* (1985) el que encierra uno de los aportes más originales de Wagner de Reyna al mundo de las ideas ético-políticas. Propone un replanteo de la consideración cuantitativa del problema de la pobreza, haciendo la defensa de la pobreza como valor:

> *"quien se acomoda a la pobreza es rico (...) es más rico el que menos necesita (...) no es pobre quien tiene poco sino el que desea más de lo que tiene"*.

El modelo cultural de desarrollo que propone es:

> *"Salir de la crisis por la pobreza. Alcanzar desde y gracias a ella el concierto –reconciliación de todas la dimensiones– por la cultura"*.[188]

Así la pobreza, libre del peso de la desmesura material, cuantitativa y hedonista que constituye el desconcierto de la crisis actual, es el instrumento idóneo –la condición– de la *re-humanización* del hombre. Estas ideas son explicitadas, para el lector alemán, en *Armut als Ausweg* con relación a la educación, el desarrollo y la tradición

---

187 *Idée et historicité de l´Unesco*, Suiza, Nagel, p. 11.

188 *Pobreza y Cultura. Crisis y concierto,* Lima, PUCP, 1982, p. 248.

como fundamento de la identidad, ejemplificadas en el caso de Iberoamérica, que pueden servir de clave y camino para una sociedad en que la gratitud y la pobreza otorguen una nueva vigencia a los valores eternos de Occidente.

Acaba de publicarse su último trabajo *Crisis de la Aldea Global (ensayos de filosofía y de fe cristiana)* que, como el primero de su vasta producción, también aparece emblemáticamente en la Argentina, en donde Wagner nos ofrece su último juicio sobre el hombre, el mundo y sus problemas. Así, hablando de los problemas de hoy nos dice:

> *"El tema de nuestro tiempo no es aquello de lo que venimos hablando hasta ahora, es decir nuestra época, sino el tiempo del cual disponemos, el tiempo que vivimos, que podemos emplear en trabajar, descansar o divertirnos: nuestro tiempo, lo más propio e intransferible que tenemos. ¿Lo empleamos en mejorar nuestra humanidad o lo despilfarramos en nimiedades? ¿La modernidad lo hace más rico, lo enaltece y embellece o nos lo llena de futilidades desprovistas de mérito?".*[189]

Este y otros juicios agudísimos, que maduró durante 67 años –de 1934 son sus primeros escritos– como meditador solitario y que colmó de experiencias como trashumante obligado por sus funciones como diplomático, son los que dan contenido a este último trabajo.

Sus ideas-fuerza

Las ideas-fuerza son aquellas que dan sentido a un sistema de ideas o que permanecen por debajo de o dan coherencia a un conjunto de ideas sueltas por aquí y acullá. Wagner no es un pensador sistemático, sino que, como buen heideggeriano, sabe –y practica– que el camino es más importante que la meta. Él ha tratado problemas religiosos, existenciales, políticos, institucionales, históricos, filosóficos, culturales, etc. y todo ello con suma prolijidad y profundidad. Su método el fenomenológico-hermenéutico nunca le permitió el divague tan propio de los "existencialistas". Por otra parte, su talante no se lo hubiera permitido.

189 *Crisis de la Aldea Global –ensayos de filosofía y de fe cristiana–*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2001, p. 61.

Aun a riesgo de equivocarme –"opinar es afirmar o negar algo con miedo a equivocarse" decía el viejo Aristóteles– la especificidad de Wagner es el rescate de la categoría de desengaño como des-cubridora de lo que el mundo es.

Wagner de Reyna la trabaja a partir de Francisco de Quevedo y desde allí lee a Heidegger con luz propia.

La clave para leer a Wagner es el **desengaño**. Es una estructura permanente de la existencia que como tal tiene dos fases: una *negativa*, donde se niega lo que –el engaño– daba por cierto, y otra *positiva*, el cambio de camino o vía para llegar a la verdad de lo que es. El desengaño nos hace estar nuevamente en camino en ese hacerse de la existencia cotidianamente desengañada. Claro está que, al ser la hipocresía la calle mayor del mundo, el desengaño nos libera del mundo y nos abre a la trascendencia.

Nuestro autor, en un exceso de humildad en un trabajo, *Heidegger y García Bacca*[190] sostiene que este eminente maestro español traduce al castellano el pensamiento de aquél y entreteje su propio pensamiento. Y así, Antonio Machado es a Hölderlin como García Bacca es a Heidegger, cuando a fuer de ser sinceros es muchísimo más estrecha, y congruente, filosófica y poéticamente, la relación entre las duplas Quevedo-Wagner con Hölderlin-Heidegger.

Quien detenidamente lea a Wagner de Reyna no podrá pasar por alto la tensión mundo-desengaño-muerte como una sucesión de *duelos y quebrantos* de lo que es la existencia para el filósofo limeño.

190 Cfr. *Heidegger y García Bacca.*

Juan Llambías de Azevedo y la función de la filosofía

Juan Llambías de Azevedo (1907-1972) fue abogado, profesor universitario y ensayista uruguayo autor de múltiples artículos y una docena de libros. Se destacó, en su primera producción, en el campo de la filosofía del derecho para pasar, en una segunda etapa, a sus estudios sobre fenomenología alemana y existencialismo francés.

En el Uruguay –lo ha reconocido el estudioso oriental Arturo Ardao– fue el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neokantismo.

Dice de él, Carlos Real de Azúa en su magnífica *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo:*

> *"La filosofía tradicional, la fenomenología, la axiología de línea objetivista de Scheler y Hartmann y, con posterioridad, el existencialismo cristiano forman las coordenadas sobre las que es posible trazar el perfil de la especulación filosófica de Llambías de Azevedo".*[191]

La primera etapa de su pensamiento estuvo dirigida, como afirmamos, hacia la filosofía del derecho y así desarrolla su pensamiento en varias obras:

La filosofía del derecho de Hugo Grocio (1935).
Estética y aporética del derecho (1940).
El sentido del derecho para la vida humana (1943).
La justicia prospectiva (1949), comunicación el Congreso Nacional de Filosofía de Argentina.
El pensamiento del derecho y del Estado en la Antigüedad (1952).

191 Tomo II, *Publicaciones de la Universidad de la República - Montevideo - Uruguay,* 1964, p. 397.

Pero con los años fue acercándose más a la filosofía *stricto sensu,* y así aparecen sus obras sobre *El antiguo y el nuevo Heidegger* (1958), su brillante opúsculo de carácter "schmittiano", *Nota sobre situación y decisión* (1959), el voluminoso *Max Scheler* (1966), seguramente el estudio más profundo en lengua castellana sobre el filósofo de Munich, y su tantas veces editado *Manual de metafísica* (1970).

El estilo de Llambías es claro, simple y a la vez profundo y atrayente. No fue un *scholar,* un erudito de la filosofía, se manejó en la zona fronteriza entre el ensayo y el tratado. Y frente a los filósofos de moda en su tiempo como Sartre, supo ejercer la sana libertad con una crítica punzante y mordaz.

Su reconocida posición católica y antiliberal en un pequeño país, manejado *ab ovo* por la masonería, le cerró algunas puertas que le hubieran permitido un mejor y mayor desarrollo a su pensamiento.

Buscó a lo largo de toda su meditación la explicitación de la naturaleza humana, que la concibió como sustancial y permanente pero, al mismo tiempo, intentó la comprensión de la situación desde donde se hace filosofía.

Hablando sobre su filosofía afirmó:

> *"Pero la filosofía no es tampoco como el búho de Minerva que eleva su vuelo solo al atardecer. La filosofía tiene su tarea formadora y su poder efectivo. Como análisis de la crisis o como estímulo de la misma, como dogmática o como aporética, ella señala siempre a la persona humana y su puesto en el universo y vuelve clara la conciencia de su finitud. Prepara al hombre de buena voluntad para descubrir el vínculo invisible que lo une a la Persona de las personas y al Valor de los valores".*[192]

Fue un filósofo "situado", defensor de la singularidad americana y del valor universal del saber filosófico. Y en este sentido puede decirse que su producción es marginal o no conformista respecto de lo que hoy llamamos pensamiento único.

Dentro del significativo aunque limitado número de pensadores uruguayos: Carlos Vaz Ferreria (1879-1958), con *Fermentario* (1909) *y Lógica viva* (1910); Emilio Oribe (1893-1975) con *Teoría del Nous* (1934); Mario Samborino (1918-1984) con sus *Investigaciones sobre*

192 Discurso de clausura al Primer Congreso de Filosofía de 1949 en Mendoza, Vol. I, p. 184.

la estructura aporético dialéctica de la eticidad (1959) y *La cultura nacional como problema* (1960); Javier Sasso (1943-1997) con *Ética filosófica en América latina* (1987) *y* Mauricio Langón (1943) con *Antología del pensamiento crítico* (2012), se destaca Llambías por ser el que ha desarrollado una mayor y mejor profundidad metafísica.



Notas sobre pensamiento boliviano en el siglo XX

Este pequeño apunte sobre algunos pensadores bolivianos del siglo XX nació de la necesidad de completar un programa de TLV1 por internet que hicimos la semana pasada, el que fue muy comentado y en donde aquellos que lo vieron me exigieron decir algo más.

Los pensadores y el pensamiento boliviano es un tanto distinto al de sus vecinos. No tiene eruditos como el chileno Rivera que hizo una nueva traducción de *Ser y Tiempo* de Heidegger ni pensadores nacionales alejados del marxismo y del socialismo como Jauretche, Scalabrini Ortiz, Torres, Doll, etc. Y no los tiene porque su pensamiento más genuino va por otro carril.

Primer período (1909-1930)

Franz Tamayo

El primer gran pensador fue Franz Tamayo (1879-1954). Electo presidente de Bolivia (1934) nunca llegó a ejercer porque no salió de su casa que era "su torre de marfil".[193] Fue además un poeta solitario. Es el fundador de la corriente filosófica denominada "mística de la tierra" según la cual el paisaje, lo telúrico, tienen una especie de espíritu que actúa sobre el hombre creando así formas de vida y tipos culturales adaptados al ambiente geográfico que los ha producido. En su obra principal, *Creación de la pedagogía nacional* (1910), critica no solo el sistema pedagógico por simulador y ajeno a la realidad

193 Ganó las elecciones presidenciales de 1934, pero no pudo asumir el cargo debido al golpe de Estado que jóvenes oficiales de la guerra del Chaco perpetraron contra el presidente saliente Daniel Salamanca, un hecho que se conoce en la historia de Bolivia como el *Corralito de Villamontes*.

boliviana sino que además sostiene que el indio, por el principio de suficiencia de sí, es la realidad esencial de Bolivia.

Realizó la más apasionada apología del indio y lanzó las mayores críticas al blanco del altiplano boliviano.

Su *Creación de la pedagogía nacional* tuvo una reedición oficial en 1944 por parte del primer gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario de Paz Estensoro que tuvo como ideólogo principal a Carlos Montenegro (1904-1953).

"Habrá que grabar en el pórtico de las escuelas no haceros sabios sino haceros fuertes". Creía como Goethe, *Glaube dem Leben = Cree en la vida.*

Prudencio Bustillo

Un segundo pensador a destacar es Prudencio Bustillo (1895-1928), profesor universitario, abogado, que comenzó escribiendo sobre Nietzsche y Bergson. Su obra más significativa es *Ensayo de una filosofía jurídica* en donde denuncia los dogmas de la Revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad que han hecho un daño terrible en América del Sur pues siendo válidos los conceptos, fueron interpretados erróneamente por los revolucionarios de 1789. De todas maneras, Prudencio Bustillo no puede zafar de la tara marxista y socialista con que están inficionados todos, digo bien, *todos* los pensadores bolivianos del siglo XX y lo que va del XXI y termina afirmando que *"todos los pueblos irán adoptando las instituciones y los sistemas políticos del socialismo"*.

Jaime Mendoza

El tercero fue el historiador, novelista y poeta Jaime Mendoza (1874-1939) quien se destacó en la defensa de la identidad boliviana en un libro memorable *El macizo boliviano* (1935), también llamado *macizo de Charcas*. Según él, el macizo no solo moldeaba a los hombres que vivían en él sino que era el sustento de la nacionalidad y el fundamento de su cultura. Fue un sincero admirador del indio al que había que educar sin desarraigarlo:

> *"El indio está adherido a la tierra como el matorral a la gleba"*.

A este primer período pertenece Alcides Arguedas (1879-1946) y su *Pueblo enfermo* (1909) pero no lo tomamos en cuenta porque la autodenigración del boliviano y su ser como doblez no merecen ninguna consideración filosófica seria.

Segundo período (1930-1960)

Con la guerra del Chaco (1932-1935) se consolida la corriente de pensamiento más genuina de Bolivia, la denominada *mística de la tierra*, que evidentemente encuentra sus antecedentes en Tamayo y Mendoza.

Roberto Prudencio

El primero es Roberto Prudencio (1899-1976), catedrático de historia del arte, miembro del MNR del que fue senador. En 1939 crea la revista *Kollasuyo* en la que durante cuarenta años mostró sus dotes de ensayista. Sufrió el exilio en Chile y nunca publicó un libro. Solo en forma póstuma se editó *Ensayos literarios* (1976). Es uno de los pocos pensadores bolivianos crítico del marxismo-leninismo. Su objetivo fue:

> *"Extraer del estudio de la tierra y de las tradiciones el contenido espiritual que necesita Bolivia (…) el paisaje modifica al hombre no solo en su estructura somática sino sobre su psicología y sus condiciones socioeconómicas".*

Durante la República el hombre boliviano ha perdido el contacto con la tierra, la nacionalidad vive sujeta a influencias extranjeras. Sus manifestaciones ya no pertenecen a las energías telúricas del macizo andino. Y termina afirmando:

> *"El nuevo kolla, que ha de ser el criollo o cholo y el mestizo indianizado tiene que cumplir su fin histórico que es el de forjar un nuevo ciclo cultural".*

Fernando Díez de Medina

El segundo es Fernando Díez de Medina (1908-1990), escritor, periodista, político. Escribió y publicó muchísimo. Creó el *pachaku-*

tismo, movimiento político más allá del marxismo y del fascismo, nueva síntesis política. Estudió mucho al poeta romántico misterioso *Novalis*.[194] Su libro más logrado es *Nayjama* (1951) donde los nevados se manifiestan como fuerzas sagradas, como dioses manifiestos. Y termina:

> *"Prefiero vivir entre mis indios apacibles, mis cholos levantiscos, mis blancos criollos todavía huraños, al frenesí transeuropeo".*

Ya grande publica su ensayo *Bolivia y su destino* (1962). Hay en Díez de Medina –como en Prudencio– una búsqueda de una cultura de síntesis para Bolivia, pero arraigada en su *genius loci*, esto es, clima, suelo y paisaje.

Humberto Palza Soliz

El tercero es Humberto Palza Soliz (1900-1975), diplomático y profesor, el más "filosófico" de los tres pues en su libro *El hombre como método* (1939) se plantea el ser del boliviano. Para Palza Soliz el hombre universal no existe. Existe el hombre situado aquí y ahora:

> *"Lo que América tiene que comenzar a entender es que no acabará por ser una cultura mientras no comience a tener una filosofía (…) y esta filosofía será expresión de su modo de sentir, ver y pensar".*

En Palza Soliz encontramos un antecedente directo de lo que después, en los años '70, será la filosofía de la liberación en su variante nacional y popular.

Tercer período (1970-2000)

Ya en el período anterior aparecieron en Bolivia buenos profesores de filosofía como Guillermo Francovich (1901-1990); el español transterrado Augusto Pescador (1910-1987); Vicente Donoso Torres (1899-1966), a los que se suman Manfredo Kemff Mercado (1922-1974) y su *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958); José An-

---

194 Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, más conocido por su pseudónimo *Novalis* (Wiederstedt, 2 de mayo de 1772-Weißenfels, 25 de marzo de 1801), fue un escritor y filósofo alemán, representante del Romanticismo alemán temprano.

tonio Olguín, que participó del gran Congreso de Filosofía de 1949 en Mendoza.

Pero en este período se destacan por sobre los filósofos, los pensadores políticos como René Zavaleta Mercado (1937-1984): *La revolución boliviana y la cuestión del poder;* Luis Tapia: *La velocidad de pluralismo;* Marcelo Quiroga Santa Cruz (1931-1980): *El saqueo de Bolivia;* Hernando Sanabria Fernández (1912-1986): *Gabriel García Moreno;* Roberto Jordán Pando: *De Bolívar a la Revolución boliviana;* Vicente Rahal: *Sangre y estaño;* Augusto Céspedes: *El presidente colgado;* Sergio Almaraz Paz (1928-1968): *Petróleo en Bolivia.* Y sobre todos, mi dilecto amigo Andrés Soliz Rada (1939-2017), que fue abogado, dirigente sindical de periodistas, profesor universitario y político. Llegó a senador y diputado así como a ministro de Hidrocarburos de Evo Morales en 2006. Como político fundó, junto con el compadre Palenque Avilés, Condepa (Conciencia de patria) que duró hasta la muerte abrupta de este último. Conoció el movimiento de la Izquierda Nacional o "socialismo criollo" de Abelardo Ramos y permaneció en él hasta el final de sus días.

Lo que confirma mi tesis de que es muy difícil para un intelectual en Bolivia "zafar" del marxismo, Soliz lo logró en gran parte a través del pliegue de la izquierda nacional. Tuve el honor en 2005 de hacerle presentar su último libro *Jorge Abelardo Ramos y la Unión Sudamericana* en la sede de la CGT.

Pocos saben que Soliz Rada fue en 1969 secretario de prensa del general Ovando Candia, quien nacionalizó el petróleo y expropió la Gulf Oil Co., y creó la primera fundición de estaño en el país.

Su principal libro *La conciencia enclaustrada* (1995) rescata el surgimiento de movimientos indo-mestizos que él intentó integrar en Condepa. Como vemos, retoma las viejas tesis de Prudencio y Díez de Medina de otorgarle centralidad política al criollo, al cholo que es la base del nuevo movimiento patriótico. Propone el puerto de Ilo en Perú para los productos bolivianos y una Arica trinacional como solución fraterna.

Despliegue del pensamiento americano
(Esquema para estudiar su desarrollo)

En este trabajo se pretende mostrar que el pensamiento americano posee una raigalidad que lo coloca más allá del mundo liberal, y no como lo presentan –erróneamente– reconocidos historiadores de las ideas de origen español como adscripto a esa cosmovisión ideológica. Asimismo, se intenta mostrar la existencia de pensadores americanos desconocidos para la mayoría de los lectores.

Primera parte

Comenzamos este trabajo con la pretensión de ofrecer en la primera parte una respuesta clara y breve a la afirmación del historiador español de las ideas José Luis Abellán: *"El pensamiento hispanoamericano es liberal y antiimperialista"*.[195] Siguiendo en este juicio aquel similar de su compatriota, el trasterrado José Gaos[196] quien fue el primer historiador español de las ideas que sostuvo esta tesis.

En primer lugar, una vez más, debemos afirmar que el pensamiento hispanoamericano no comienza en el siglo XIX sino que tenemos pensadores y pensamiento genuinamente americano desde el siglo XVI. Claro está que la visión y versión liberal de la historia de nuestra América, donde se inscriben estos ilustres españoles mencionados más arriba, niega *ab ovo* toda posibilidad de pensamiento a la escolástica colonial. Así pensadores, y sólo para mencionar uno por cada uno de nuestros países, como el mexicano Alonso de la Vera Cruz (1504-1584), el chileno Alonso Briceño (1590-1668), el brasileño Tomás Antonio Gonzaga (1744-1810), el peruano Pedro

195 Abellán, J. C., *La idea de América,* Madrid, Istmo, 1972, p. 142.

196 Cfr. *Antología del pensamiento de lengua española*, México, 1945.

Peralta de Barnuevo (1663-1742), el ecuatoriano Francisco de Espejo (1747-1795), el colombiano Juan Antonio Varillas (1663-1728), y los argentinos Luis de Tejeda (1604-1680) y José Antonio de San Alberto (1724-1804), son sencillamente "ninguneados". No está de más comentar, a título informativo, que sólo limitado a la Argentina registra Alberto Caturelli[197] más de cincuenta pensadores de mérito desde Juan de Albiz en 1613, el primer pensador argentino, hasta 1810, momento en que comienza a regir el pensamiento de la Ilustración. De modo tal que si a esta cifra la multiplicamos por los cuatro virreinatos españoles en América obtenemos la no despreciable suma de doscientos pensadores para el período colonial, sin contar que México y Perú tuvieron universidad medio siglo antes que nosotros.

Salvo una excepción y media. La excepción es la del cubano José Martí y la media, la del "segundo Alberdi". Todos los pensadores americanos del siglo XIX que se han ocupado de la cuestión nacional y del tema de la identidad son de neto y claro corte liberal: Sarmiento: *Facundo* (1845); Lastarría: *Recuerdos literarios* (1878); Hostos: *Moral social* (1888); Alberdi: *Bases* (1852); Bello: *Estudios críticos* (1850); Montalvo: *Siete tratados* (1882) y Justo Sierra: *Evolución política del pueblo mexicano* (1893). Incluso este liberalismo político llega hasta dos hombres de la generación del Centenario: al argentino Ricardo Rojas en su *Restauración nacionalista* (1909) y al boliviano Alcides Arguedas y su *Pueblo enfermo* (1909).

La salvedad a este liberalismo decimonónico la hizo notar con agudeza el cura Castellani:

> *"La ventaja que ofrecen los liberales del Plata* [y por extensión de nuestra América] *es que por estos lares el liberalismo nunca fue asimilado. Hemos recibido no sus principios sino sus conclusiones en la figura de los códigos, leyes de educación común y constituciones. El liberalismo resultó algo postizo".*[198]

En Hispanoamérica durante el siglo XIX se dan, en común a todos los países que la integran, tres grandes generaciones. La de la

197 Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina (1600-2000),* Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2001.

198 Castellani, Leonardo, Cfr. *Esencia del liberalismo* (1960) y *Proceso a los partidos políticos* (1982).

Independencia que gira alrededor de 1810, ideológicamente signada por la Ilustración, no francesa como se suele sostener sino más bien española a través de las figuras emblemáticas de Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764), el autor más leído de su siglo, del que se llegaron a editar 420.000 ejemplares y Melchor de Jovellanos (1744-1811).

La segunda es la de los Constituyentes que gira sobre los años de 1850 y cuyo signo ideológico es el romanticismo liberal. Y la tercera la de 1880 bajo el signo del positivismo.

Y así, mientras que la generación romántica de mediados del siglo XIX se encarga de copiar las constituciones francesa y norteamericana y los códigos napoleónicos e ingleses (Bello para Chile, Alberdi para la Argentina), la generación del '80 tanto chilena, boliviana, peruana, colombiana, argentina como en el resto de Iberoamérica es la que carga de contenido los Estados-nación de cada uno de los veinte "paisitos" en que se transformó la vieja Patria Grande de Bolívar y San Martín cuando afirmaban respectivamente *"Mi patria es América"* o *"Yo soy del partido americano"*.

Esta generación del '80 es totalmente liberal en su fondo y en sus formas, salvo honrosas y grandes excepciones como Joaquín V. González, Ernesto Quesada u Osvaldo Magnasco en la Argentina o Miguel Antonio Caro (1843-1909) para Colombia.[199]

Esta generación del '80 fue tan liberal en Iberoamérica que logró que el lema del positivismo de Augusto Comte "*Orden y Progreso*" figurara en la bandera de un gran país como Brasil.

---

199 Hoy está de moda entre los intelectuales del progresismo de izquierda estudiar la generación del '80 pero evitando expresamente el tratamiento de los pocos autores que no son liberales. El ejemplo típico es el de Oscar Terán en la Universidad de Buenos Aires en donde gasta saliva y dineros del Estado argentino estudiando reiterativamente al napolitano José Ingenieros, José María Ramos Mejía, Miguel Cané, Eduardo Wilde (que más bien lo tendrían que estudiar en Tupiza), o al ideoso Florentino Ameghino. Dejando de lado a autores de la enjundia de Eugenio Cambaceres, Paul Groussac, Pedro Goyena, José Manuel Estrada, Emilio Lamarca, Miguel Navarro Viola o Ernesto Quesada. Se les aplica a estos autores la famosa ley de los intelectuales progresistas, "ley del ninguneo", por la cual "aquellos que no coinciden conmigo (en este caso, con Oscar Terán) no existen". Vieja ley que José Luis Torres (1901-1965) denominaba "confabulación del silencio" y que tan bien saben aplicar, ayer y hoy, los diarios de la oligarquía como *La Nación*, el de los pequeños burgueses como *Clarín* y los de la izquierda ilustrada como *Página 12*.

De modo tal que la afirmación de Abellán y de tantos otros como él, en el sentido de que el pensamiento hispanoamericano es liberal y antiimperialista es solo parcialmente verdadera en tanto y cuanto se aplica a los pensadores americanos de la segunda mitad del siglo XIX. Lo de "antiimperialismo" es otra macana de Abellán porque ninguno de ellos se planteó el tema del imperialismo. Es más, algunos eran expresamente pro imperialistas. La admiración de Sarmiento por los Estados Unidos es casi patológica.

Este tema del imperialismo y su tratamiento nace después y a partir del hecho terrible que conmovió a la adormecida inteligencia americana: la agresión inaudita de Estados Unidos a España con la excusa de la voladura del *Maine*, pretexto para la declaración de guerra en 1898.

El hecho bélico como generador de pensamiento crítico no es tenido en cuenta ni por la izquierda "latinoamericana" ni por los socialdemócratas y liberales peninsulares cuando se acercan a analizar nuestra historia de las ideas. Así, en el libro citado de Abellán, la guerra no tuvo lugar. Y sin embargo, la guerra existió y terminó creando toda una conciencia antiimperialista en América y Filipinas, donde el patriota tagalo José Rizal, fusilado dos años antes, renació de sus cenizas. Y así su *Noli me tangere* pasó a ser la lectura popular de liberación del pueblo filipino. En España misma, viene a dar origen a la generación del '98 con pensadores claramente antiimperialistas como Ramiro de Maeztu, Unamuno o Manuel Machado.

La reacción americana no se hizo esperar y aparece a la cabeza el oriental José Enrique Rodó con su *Ariel* (1900) y *Motivos de Proteo* (1909) inaugurando la generación del Centenario, seguido de muy cerca por el colombiano José Vargas Vila: *Ante los bárbaros* (1902) donde describe a los norteamericanos por su estadía allá y el gran poeta nicaragüense Rubén Darío y su poema "A Roosevelt" (1904).

Le siguen, en 1909, luego los fundadores del Ateneo de la Juventud en México: Vasconcelos: *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1927), Henríquez Ureña: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1926) y Alfonso Reyes: *Anáhuac* (1927) y *Notas sobre la inteligencia americana* (1937). Y siguen, el cubano Lezama Lima: *La expresión americana* (1910), los argentinos Manuel Ugarte: *La nación hispanoamericana* (1910), Juan Agustín García: *Notas sobre nuestra incultu-*

ra (1922) y Leopoldo Lugones: *La grande argentina* (1918-1928), los peruanos José Santos Chocano: *Alma América* (1906), Víctor Andrés Belaúnde: *Meditaciones peruanas* (1917) y *Peruanidad* (1942), Francisco García Calderón: *Creación de un continente* (1913) y el protomarxista de América, José Mariátegui: *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1928), el boliviano Franz Tamayo: *Creación de la pedagogía nacional* (1910). En Brasil se destacan en la generación que orilla el año 1910 Euclides da Cunha: *Contrastes y confrontaciones* (1907) y José Pereira da Graça Aranha: *Estética da vida* (1920), el colombiano Carlos Arturo Torres: *Idola Fori* (1910), el ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide: *Vicisitudes del descastamiento* (1914), el salvadoreño Alberto Masferrer: *Serie de Patria* (1928) y el venezolano Rufino Blanco Fombona: *Evolución política y social de Hispanoamérica* (1911).

De modo tal que, a ojo de buen cubero, nosotros encontramos una veintena de pensadores nacionales que conforman la generación del Centenario en América y que se encuentran en plena gestión cultural alrededor de 1925 y de los cuales ninguno es liberal ni nada que se le parezca. Si encarnan algo es una reacción a dos puntas: contra la injerencia en la América española del novel imperialismo yanqui inaugurado en 1898 y contra el positivismo que viene de la generación del '80.

A esta generación del Centenario hay que sumar, específicamente desde la Argentina, cinco pensadores formalmente filósofos: Saúl Taborda: *La democracia americana* (1918) y *La crisis espiritual del ideario argentino* (1933); Alberto Rougés: *El alma nacional* (1913) y *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943); Alejandro Korn: *La libertad creadora* (1922); Juan B. Terán: *El problema de nuestra cultura* (1922) y Coriolano Alberini: *Escritos de ética* (1908-1925). El primero fue principalísimo ideólogo de la Reforma universitaria de 1918 en la Universidad de Córdoba sosteniendo su original idea acerca de "lo facúndico" y el "comunalismo". Los otros cuatro inauguran la profesionalización universitaria.

El mito de Ortega y su influencia en Iberoamérica

Este mito tiene su partida de nacimiento con la llegada de José Gaos a México en 1939, al final de la guerra civil española. Discípulo

de Ortega en España, convence, a su vez, a sus discípulos mexicanos (Zea *et alii)* de dicha influencia. Viene luego Julián Marías y su medio siglo de innumerables viajes y conferencias por toda Hispanoamérica en donde peroró sobre Ortega por doquier, promocionando sus libros e ideas. Entrados los años '70 es el historiador de las ideas españolas, el mencionado Abellán, quien toma la posta en la difusión del mito. Finalmente, en los años '90, el estudioso, también español, José Luis Gómez Martínez en su libro *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica* (1995) termina afirmando la influencia directa de Ortega y Gasset en la filosofía de la liberación latinoamericana, que nace como *teología de la liberación* a partir de Medellín en 1968.

Como vemos, es un relato que da para todo y todos los gustos, pero los hechos han sido diferentes. Vayamos a ellos.

Ortega llegó por primera vez a América en 1916 y lo hizo a Buenos Aires. Luego viajó por el interior del país. Se quedó seis meses dando conferencias y seminarios y fue muy bien recibido por los hombres ya formados filosóficamente como Korn, Alberini, Rougés, Franceschi, Taborda, Terán, Quesada, Gálvez, Rojas, etc. Hombres pertenecientes a la generación del Centenario que ya venían publicando sus críticas al positivismo de la generación de 1880. Ortega les vino al pelo, pero no por su "circunstancialismo" (yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo) sino por ese espiritualismo larvado que trasunta todo su pensamiento y por su autoridad en tanto pensador europeo.

En realidad el que llega a ejercer proyección, tanto por su impronta personal como por su bergsonismo, caro a la generación del Centenario, es Eugenio D'Ors, que llegó dos años después y bajo su influencia se creó el *Colegio Novecentista* (comandado por José Gabriel, junto a Ibarguren, Rojas, Benjamín Taborga, Luis María Torres, Adolfo Korn Villafañe, Tomás Casares, Ventura Pessolano, Jorge Max Rodhe) que apoyó el movimiento de la Reforma universitaria del '18 y terminó diluyéndose en él.

Ortega regresa dos veces más. En 1928, en donde difundió la filosofía alemana de Husserl, Rickert, Dilthey, Driech y Scheler. Esta vez su auditorio ya son los miembros jóvenes de la generación del '25 muchos de los cuales (de Anquín, Astrada, Juan Luis Guerrero) están

regresando con sus doctorados desde Alemania y que comienzan a mostrar su disconformismo. Y, finalmente, en 1937, ofreciendo trabajos de traducción y publicaciones a través de la editorial de la *Revista de Occidente*. Allí Ortega recibe las críticas furibundas de varios miembros de la generación del '25 (Astrada, de Anquín, Virasoro, etc.) pero en tanto "divulgador de la filosofía" consolida una alianza con su compatriota, el sevillano Francisco Romero, el "capitán filósofo" (Alejandro Korn *dixit*), para la edición de libros y promoción de jóvenes valores. Claro está, estos jóvenes valores serán "valorados" por el criterio de la "normalidad filosófica" establecido por Romero, criterio que le sirvió luego, en el golpe de Estado de 1955 que derrocó a Perón, para establecer quién debía quedar en la universidad y quién no. Y así, fueron dejados cesantes, entre otros, filósofos significativos como Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Juan Luis Guerrero, Diego Pró, Eugenio Pucciarelli, Miguel Ángel Virasoro, entre otros más. Fue este último quien pudo escribir en 1957:

> *"Demostré acabadamente que el capitán Romero no era un filósofo creador, sino un mero repetidor y divulgador de ideas ajenas".*[200]

Y eso mismo fue su maestro Ortega y Gasset para Iberoamérica, y si tuvo una influencia, ésta se limitó a lo que hoy llamamos "la gestión cultural", dando a conocer los frutos de otros.

En cuanto a sus discípulos, que los tuvo ciertamente, carecieron de enjundia filosófica, potencia analítica y erudición crítica, tres elementos indispensables en un verdadero filósofo.

Segunda Parte

El segundo momento significativo en la evolución y desarrollo del pensamiento americano lo ofrecen las generaciones de 1925 y de 1940.

En el orden filosófico la primera se caracteriza por la influencia de la fenomenología y la segunda por el existencialismo. Estas dos generaciones presentan masivamente rasgos de madurez y

200 Carta de Virasoro en el periódico *Propósitos*, del 12 de marzo de 1957.

originalidad después no repetidos en las generaciones posteriores. El carácter combativo de estas dos generaciones se destaca en la Argentina a través del grupo FORJA y los pensadores nacionalistas del naciente peronismo, así como en Bolivia a través de los hombres que giran alrededor del Movimiento Nacionalista Revolucionario. Desde siempre se ha obviado, olvidado o, peor aún, desconocido o tergiversado la verdad indudable de que el peronismo como nacionalismo antiimperialista de carácter hispanoamericano tiene su fuente en dicho nacionalismo.

Y así, y esto es significativo a tener en cuenta, mientras el nacionalismo europeo se identifica con la idea de Estado-nación, el nacionalismo hispanoamericano tiende a identificarse con la idea de nación-pueblo, identificación que obedece a una doble exigencia histórica: a) a la integración étnica y cultural en la formación de nuestra identidad a través del mestizaje y b) el carácter revolucionario de nuestros propios pueblos expresado en la movilidad social y política que se da en Iberoamérica a diferencia de Europa.[201]

Aquella denuncia más literaria, estética y declamativa de la generación del Centenario acerca de la intervención del imperialismo norteamericano en las tierras de la América indoibérica se torna ahora punzante, precisa y exigente. Estas dos generaciones exigen no sólo la independencia cultural sino la política y la económica. Adquieren una profundidad inusitada las meditaciones acerca de nuestra identidad y sobre el sentido de América. La influencia de la Segunda Guerra Mundial marca en forma indeleble a los pensadores de la generación del '40, como marcó en Europa al existencialismo. Existe una tendencia natural por parte de los estudiosos "progresistas de la izquierda", sean de nuestra América o europeos (Arturo Ardao, Oscar Terán, J. C. Portantiero, Abellán, Halperín Donghi, etc.) a no tener en cuenta los grandes hechos bélicos como causantes de un cambio en la manera de pensar y de plantear los problemas. Y así como ocurrió con la guerra de 1898 en lo que hace a motivación de los pensadores del Centenario,

201 Quien más en profundidad ha trabajado esta idea en América ha sido uno de los padres de la sociología indiana, don Julio Ycaza Tigerino, también como de costumbre silenciado por la *intelligentzia* académica, en su libro *Perfil político y cultural de Hispanoamérica*, Madrid, Cultura Hispánica, 1971.

en el caso que nos ocupa, el gran zafarrancho que produjo la II guerra mundial (1939-1945) con sus 40 millones de muertos y sus dos bombazos atómicos, rompió en los pensadores americanos la dependencia cultural con Europa y los obligó a buscar en su propio pasado preguntándose por el tema de la identidad. Así, acertadamente lo hace notar José Luis Gómez Martínez:

> *"La guerra civil española y el conflicto bélico del resto de Europa crean un vacío en Iberoamérica, que induce a sustituir los lazos culturales impuestos por Europa por una recuperación del propio pasado y a formular la pregunta por la identidad iberoamericana".*[202]

Entre otros, la generación del 25 está integrada:

En la Argentina por: Nimio de Anquín (1896-1979): *Mito y política* (1955) y *El ser visto desde América* (1953); Carlos Astrada (1894-1970): *El mito gaucho* (1948); Luis Juan Guerrero (1890-1957): *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo* (1945); Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959): *El hombre que está solo y espera* (1931) y *Política británica en el Río de la Plata* (1936); Alejandro Bunge (1880-1943): *Una nueva Argentina* (1940).

En Uruguay por Alberto Zum Felde (1889-1976): *El problema de la cultura americana* (1943).

En Venezuela por Mariano Picón Salas (1901-1965): *De la conquista a la Independencia* (1944) y *Pequeño tratado de la tradición* (1951).

En Brasil por Gilberto Freyre (1900-1984): *Casa grande y Senzala* (1933) e *Interpretación del Brasil* (1945); Sergio Buarque de Holanda (1902-1982): *Raíces del Brasil* (1936).

En Paraguay por Natalicio González (1897-1966): *Proceso y formación de la cultura paraguaya* (1938) y *La raíz errante* (1951).

En Bolivia por Guillermo Francovich (1901-1987): *Pachamama: Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia* (1942); Roberto Prudencio (1899-1976): *Sentido y proyección del Kollasuyo* (1932) y Carlos Montenegro (1904-1953): *Nacionalismo y coloniaje* (1943).

---

202 Gómez Martínez, José Luis, *Pensamiento de la liberación,* EGE, Madrid, 1995, p. 28.

En Chile por Joaquín Edwards Bello (1887-1968): *Nacionalismo continental* (1935) y *El roto* (1942).

En Puerto Rico por Antonio S. Pedreira (1899-1939): *Insularismo* (1934) y Luis Palés Matos (1898-1959): *Tuntún de pasa y grifería* (1937).

En Costa Rica por Joaquín García Monje (1881-1958): *Repertorio americano* (1918-1958).

A su vez, la generación del '40 está compuesta, entre otros, por:

En la Argentina por Arturo Jauretche (1901-1974): *Los profetas del odio y la yapa* (1957); Juan José Hernández Arregui (1912-1974): *La formación de la conciencia nacional* (1960); Héctor Murena (1923-1975): *El pecado original de América* (1954) y Arturo Sampay (1911-1977): *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués* (1942).

En México por Octavio Paz (1914-1998): *El laberinto de la soledad* (1950); Edmundo O'Gorman (1906-1995): *La invención de América* (1958); Antonio Gómez Robledo (1908-1994): *Idea y experiencia de América* (1958).

En Guatemala por Luis Cardoza y Aragón (1901-1992): *Guatemala, las líneas de su mano* (1955); Juan José Arévalo (1904-1990): *Itsmanía* (1954).

En Perú por Alberto Wagner de Reyna (1915-2006): *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954); Ernesto Mayz Vallenilla (1922): *El problema de América* (1956).

En Paraguay por Justo Pastor Benítez (1895-1963): *Formación social del pueblo paraguayo* (1955).

En Chile por Jaime Eyzaguirre (1908-1968): *Fisonomía histórica de Chile* (1948) e *Hispanoamérica del dolor* (1969, póstumo); Osvaldo Lira (1904-1996): *Hispanidad y mestizaje* (1952).

En Colombia por Eduardo Caballero Calderón (1910-1993): *Lo que Hispanoamérica representa en el mundo* (1948).

En Brasil por José Galvao de Sousa (1912-1992): *El bloque hispanoamericano y la comunidad lusitana* (1954).

En Cuba por Alejo Carpentier (1904-1980): *Los pasos perdidos* (1953).

En un tercer momento tenemos los autores cuya producción gira alrededor, para adelante o para atrás de 1970, y cuyos extremos los

podemos fijar entre la Revolución cubana de 1959 y la restauración democrática a partir de 1980. En este período de 20 años se producen en Iberoamérica varios hechos significativos que, a nuestro criterio, pueden guiar y ordenar la presente exposición de conjunto:

a) el surgimiento del marxismo como una opción real de poder con la Revolución cubana. Ya a partir de 1958 la hipótesis de conflictos de los diferentes ejércitos hispanoamericanos fue la guerra contra el comunismo[203] plasmada luego en la "doctrina de la seguridad nacional".

b) La aparición de una narrativa con luz propia expresada a través del *boom* de la literatura "latinoamericana" en la década del '60. Suelen ser considerados emblemáticos los siguientes textos y autores: *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes (1962), *Rayuela* de Julio Cortázar (1963), *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa (1964), *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez (1967), *Tres tristes tigres* de Guillermo Cabrera Infante (1967), *De donde son los cantantes* de Severo Sarduy (1967), *La traición de Rita Hayworth* de Manuel Puig (1968), *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso (1970) y *Yo el Supremo* de Augusto Roa Bastos (1974). Inicialmente todos ellos apoyan a la Revolución cubana.

A estos autores se incorporaron otros con obra anterior como Juan Rulfo, Augusto Monterroso, José Lezama Lima, Mario Benedetti, Juan Carlos Onetti, Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Roberto Arlt y Felisberto Hernández.

Así como Europa tuvo su "mayo del 68", América tuvo su "Medellín 68" que dio comienzo a la teología y filosofía de la liberación "latinoamericana". La conferencia de Medellín no es sólo una consecuencia del Concilio Vaticano II inspirada en el documento conciliar *Gaudium et spes* que analiza la realidad social a la luz del Evangelio, sino además sucedió que los obispos del CELAM llegaron influenciados por el diálogo previo alrededor de 1963-1965 entre católicos y marxistas (en Chile, Altamirano-Blest y en la Argentina, Eggers

203 Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas,* Buenos Aires, Puntosur, 1991, Cap. 5 y 6 passim.

Land-Masotta-Rozitchner). Diálogo *importado* que tenía lugar en Europa, entre Roger Garaudy y Louis Althusser, por el marxismo y el equipo de la revista *Esprit,* fundada en 1932 por Emmanuel Mounier con marcada influencia jesuita.

c) El surgimiento de la filosofía de la liberación en México con Leopoldo Zea (1912-2004): *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En Perú, Augusto Salazar Bondy (1925-1974): *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968). En la Argentina, Rodolfo Kusch (1922-1979): *Indios, porteños y dioses* (1966) y *La negación en el pensamiento popular* (1974).

A su vez, esta filosofía de la liberación tiene una rama marxista que se prolonga hasta finales de siglo en pensadores como Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Eduardo Galeano, Carlos Rangel, Arturo Roig y otros.

El fracaso de estos tres ítems nos ubican, *volens nolens,* en la problemática de los años '80 y '90 cuando se enseñoreó el neoliberalismo en toda nuestra América. En los '80 con gobiernos *de facto* y en los '90 con gobiernos democráticos. Fue el mismo perro con distinto collar en lo que hace a la dependencia.

Así, el marxismo luego de la *implosión* de la Unión Soviética dejó de ser una opción real en Iberoamérica, más allá de los éxitos coyunturales (salud y educación) que haya tenido la Revolución cubana. Y por ende, perdió espesor intelectual. Hoy el marxismo está vivo sólo en los disidentes más lúcidos a la ortodoxia marxista, pero, lamentablemente, estos disidentes se limitan a los problemas culturales y no ya a los políticos. Así, temas como el aborto, la eutanasia, el "matrimonio" *gay*, el crucifijo en las escuelas o la Virgen en los palacios de Justicia, ocupan todas sus neuronas.

La literatura "latinoamericana", como una naranja exprimida, dejó de ser un negocio. Sus temas reivindicativos en esa "revolución *in nuce*", nunca plasmada del todo, se cayeron perdiendo sentido junto con el marxismo *de Indias.* Además, los grandes editores internacionales descubrieron el negocio de los autores detrás de la cortina de hierro.

La teología y su consecuencia, la filosofía de la liberación, perdieron su vigencia luego de veinticinco años (1978-2005) de papado de Juan Pablo II. Hoy los filósofos de la liberación viajan por el mundo europeo contando las experiencias de una filosofía que no fue, en tanto que el compromiso cristiano ya no pasa por la Revolución sino por "renovación" o "restauración" según uno se sitúe, por lo que no se sabe bien de qué.

A eso sumémosle en Suramérica la vigencia en el manejo de la cosa pública desde la restauración democrática (*circa* 1980 hasta el presente) por parte del pensamiento neoliberal tan caro al progresismo y a la "izquierda caviar", y todo ello nos deja un amasijo de corrientes filosóficas, ideológicas y políticas que han venido a conformar lo que se llama *el pensamiento único y políticamente correcto* que es el que rige hoy en toda Iberoamérica.

Ese pensamiento único que se caracteriza por dos patologías: la *isostenia cultural*, donde es imposible la valoración jerárquica de los productos culturales ("*lo mismo un burro que un gran profesor*" diría Discépolo en el tango "Cambalache") y el *pensamiento lineal*, donde se lee e interpreta todo a través de las duplas izquierda-derecha, progresista-reaccionario, popular-populista. Es por eso que una pensadora trotskista como Beatriz Sarlo, hoy devenida izquierdoprogresista, se queja diciendo que dentro de esta mezcolanza la consagración dejó de ser vertical o institucional para ser horizontal, donde los pares consagran a los pares.

Colofón

Se produjo una reacción, menor pero real y genuinamente americana a partir de mediados de los años '90 en torno a la primera revista de metapolítica de carácter iberoamericano: *Disenso* (1994-1999),[204] que tuvimos nosotros el honor de dirigir, en donde se nuclearon todos aquellos pensadores iberoamericanos que quedaron desparramados luego de sus experiencias político-ideológicas que abarcaron el arco que va desde la izquierda nacional latinoamericana,

---

204 Buela, Alberto, "La experiencia de *Disenso*", en revista *Empresas Políticas*, N° 3, Murcia, España, 2do. semestre 2003.

esto es, los discípulos de Jorge Abelardo Ramos (1921-1994), como el boliviano Andrés Soliz Rada, el chileno Pedro Godoy, el argentino Alberto Guerberof, el panameño Toti Suárez, hasta los nacionalistas suramericanos como el brasileño Pedro Galvao de Souza, el ítalochileno Primo Siena, el uruguayo Oscar Abadie Aicardi, el paraguayo Jorge Báez Roa, el peruano Fernando Fuenzalida, el ecuatoriano Catón Villacreces, el colombiano Luis Corsi Otálora, pasando por los socialcristianos como el venezolano Álvaro Márquez Fernández y el uruguayo Alberto Methol Ferré. A los que hay que sumar los centroamericanos Álvaro Menéndez Franco, el salvadoreño David Escobar Galindo, el costarricense y expresidente Rodrigo Carazo Odio, el hondureño Manuel Ortega y el mexicano José Luis Ontiveros.

Además de contar con la colaboración de cuatro pensadores nacionales iberoamericanos de generaciones anteriores de una enjundia excepcional como lo fueron los nacionalistas nicaragüenses Julio Ycaza Tijerino (1919-2001): *Perfil político y cultural de Hispanoamérica* (1971) y Pablo Antonio Cuadra (1912-2002): *El nicaragüense* (1969), el marxista-nacional panameño Ricuarte Soler (1932-1994): *Estudio sobre historia de las ideas en América* (1966) y el filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna (1915-2006): *Iberoamérica en busca de sí misma* (1995).

Todo ello produjo una acumulación de pensamiento disidente, no conformista y políticamente incorrecto que se ha extendido por todas“ las venas aún no abiertas”, las profundas de la América indoibérica, y se logró constituir así una generación de amigos en la última década del siglo XX que formamos parte de una familia de ideas que hoy, lentamente, van recogiendo los *mass media,* tales como el derecho a la diferencia, la oposición a la homogeneización de las culturas, la crítica a la partidocracia y al igualitarismo, a la democracia procedimental y al monoteísmo del mercado. Las consecuencias de todo ello, si las hay, se verán dentro de una década.

Post scríptum: si este esquema es válido, el segundo paso es llenarlo de contenido. Es conocido por todos que las universidades y las academias vienen estudiando hasta el cansancio a los autores liberales, raspando la olla, para encontrar en ellos algo que no tienen. Y es sintomático ver cómo los autores de neto corte nacionalista e

hispanoamericano son dejados sistemáticamente de lado. Así, de este largo período de cinco siglos de historia de América no sólo no se estudian los pensadores de la Colonia por un prejuicio antiescolástico sino que no se estudian los de la Independencia que no fueron ni masones ni liberales, para el caso argentino Calixto del Corro, Pedro de Castro Barros, Juan Ignacio Gorriti, Juan Justo Rodríguez *et alii*.

Del *Facundo* de Sarmiento no se estudia la primera parte que es la valiosa por su descripción sociológica de la pampa y sus caracteres, sino la segunda que son, en sus palabras, *"mentiras a designio contra Rosas"*. No se estudió el "segundo" Alberdi, aquel de *Peregrinación de luz de día*, *Cartas quillotanas*, o *El crimen de la guerra*, sino el primero, el liberal de *Las Bases*. Se pasa por alto a Mariano Fragueiro y su *Organización del crédito* (1850); ni qué decir de Osvaldo Magnasco y sus escritos sobre *Organización de la educación,* condenados por Mitre. De Joaquín V. González se estudian sus *Montañas del oro* y se deja de lado expresamente *La tradición nacional* (1888). De Juan Agustín García se estudia *La ciudad indiana* y se obvia su trabajo sociológico *Sobre nuestra incultura* (1922). A Ernesto Quesada se lo pasa con la bota de siete leguas. De Leopoldo Lugones se leen sus poemas y se pasa por alto su ensayo *La Grande Argentina*. Esto sólo para quedarnos en autores argentinos nacidos en el siglo XIX.

Y en el siglo XX se obvian pensadores como el eximio sociólogo y politólogo nicaragüense Julio Ycaza Tijerino, que produjo una veintena de obras originalísimas sobre el desarrollo cultural de Iberoamérica y que no es tenido en cuenta por ninguno de los manuales al uso. Con el historiador chileno Mario Góngora (1915-1985), quien estudió mejor que ningún otro el surgimiento de nuestros Estados-nación pasa exactamente lo mismo. Con el pensador paraguayo Natalicio González, con el sociólogo panameño marxista disidente Ricuarte Soler, con los historiadores colombianos Luis Crosi Otálora e Indalecio Liévano Aguirre (1917-1992), el pensador mexicano Rubén Salazar Mallén (1905-1986) o el ecuatoriano Augusto Jácome Pazmiño (1881-1959).

Alguna vez nos han reconocido el desconocimiento de estos autores como lo hizo, lealmente, el especialista alemán en estudios americanos Ottmar Ette de la Universidad de Postdam:

"Profesor, muchos de estos autores no los he sentido ni siquiera nombrar".

Así también como el especialista en historia de las ideas en América, don Arturo Roig quien me preguntó en carta del 3 de noviembre de 1992:

"¿Por qué ha dejado afuera a Andrés Bello, Francisco Bilbao, Eugenio María de Hostos y otros del siglo XIX?".

A lo que respondí:

"Por liberales, profesor Roig, y porque el liberalismo de ellos ha sido, además, postizo, porque han adoptado sus consecuencias en forma de Constituciones, sistemas de enseñanza y códigos, como las que imita Bello para Chile con su Código, pero no sus principios, pues se han manejado como capangas, como patrones de estancia cuando llegó el momento de decidir, y no democráticamente, de haber sido liberales completos. Y porque, en definitiva, han contribuido con su obra y su acción al extrañamiento de la América criolla de sí misma".

Cualquiera que desee estudiar seriamente y sin prejuicios ideológicos (esto sería como la panacea) qué es y qué ha dado América está obligado a la lectura mínima de estos autores aquí propuestos. Seguro que habrá otros más que a mí se me han escapado. Por favor: *agréguenlos*.

Índice de nombres

Índice analítico-temático

Bibliografía consultada

Abadie Aicardi, Oscar *El Uruguay, los EE.UU. y la Unión Panamericana,* Montevideo, Impresora Crodón, 1969.

Alberdi, Juan Bautista *Peregrinación de luz del día,* Buenos Aires, Theoria, 1994.

Ardao, Arturo *Filosofía en lengua española,* Montevideo, Alfa, 1963.

Arévalo, Juan José *Istmania,* Buenos Aires, Indoamérica, 1954.

Guatemala, la democracia y el imperio, Buenos Aires, Renacimiento, 1955.

Fábula del tiburón y las sardinas, Buenos Aires, Meridion, 1956.

Báez, René *Diálogos imaginarios,* Quito, Fundación José Peralta, 1994.

Belaúnde, Víctor Andrés *Peruanidad,* Lima, PUCP, 1942.

Benítez, Justo Pastor *Formación social del pueblo paraguayo,* Asunción, El Lector, 1996.

Blanco Fombona, Rufino *Ensayos históricos,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

Bolívar, Simón *Carta de Jamaica* en *Doctrina del libertador,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Buarque de Holanda, Sergio *Raíces del Brasil,* México, FCE, 1955

Caballero Calderón, Eduardo *Suramérica, tierra del hombre,* Medellín, Teoría, 1944.

Lo que Hispanoamérica representa en el mundo contemporáneo, Madrid, Cuadernos Hispanoamericanos, 1948.

Caro, Miguel Antonio *Obra selecta,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1995.

Carpentier, Alejo *El siglo de las luces,* Buenos Aires, Galerna, 1967.

Céspedes, Augusto *Trópico enamorado,* Buenos Aires, De la Flor, 1971.

Cevallos García, Gabriel *Reflexiones sobre la historia del Ecuador,* Quito, Corporación editora nacional, 1987.

Cosi Otálora, Luis *Bolívar: impacto del desarraigo,* Buenos Aires, Tercer mundo, 1983.

Cruz Costa, Joao *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil,* Buenos Aires, Cono Sur, 1957.

Cuadra, Pablo Antonio *Hacia la cruz del sur,* Buenos Aires, Capi, 1938.

Chocano, José Santos *Alma América,* París, Librería Bouret, 1908.

Chong Marín, Moisés *Historia de la cultura en América latina,* Panamá, Chong-Ramar, 1995.

Darío, Rubén *Antología,* Santiago de Chile, Zig-Zag, 1948.

Del Valle, José Cecilio *Obra escogida,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Edwards Bello, Joaquín *Nacionalismo continental,* Santiago, Ercilla, 1935.

Fernández Retamar, Roberto *Calibán,* Buenos Aires, La Pléyade, 1984.

Fernós Isern, Antonio *Estadolibrismo portorriqueño,* Hato Rey, UIPR, 1996.

Fragueiro, Mariano *Organización del crédito,* Buenos Aires, E. Raigal, 1954.

Francovich, Guillermo *La filosofía en Bolivia,* Buenos Aires, Losada, 1945.

Pachamama. Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia, La Paz, Juventud, 1973.

Freyre, Gilberto *Interpretación del Brasil,* México, FCE, 1945.

Casa-Grande y senzala, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

Más allá de lo moderno, Madrid, Espasa Calpe, 1977.

A propósito de lo hispano y su cultura, Buenos Aires, Cuadernos del Ateneo de la República, 1969.

García, Juan Agustín *La ciudad indiana,* Buenos Aires, Alpe, 1953.

Sobre nuestra incultura, Buenos Aires, Docencia, 1986.

García Calderón, Francisco *La creación de un continente,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981.

García Monje, Joaquín Revista *Repertorio americano (1919-1958),* San José de Costa Rica, 1919-1958 (hay versión antológica en internet).

Godoy, Hernán *El carácter chileno,* Santiago, Universitaria, 1976.

Ensayos suramericanos, Santiago, Nuestramérica, 2000.

Gómez Dávila, Nicolás *Sucesivos escolios a un texto implícito,* Barcelona, Altera, 2002.

Gómez Robledo, Antonio *Idea y experiencia de América,* México, FCE, 1956.

González, Joaquín *La tradición nacional* (Obras completas), La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 1936.

González, Natalicio *Textos escogidos,* Asunción, El Lector, 1996.

La raíz errante, México, Guarania, 1953.

Henríquez Ureña, Pedro *Utopía de América,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.

Historia de la cultura en la América hispánica, México, FCE, 1959.

Herrera, Luis Alberto de *La formación histórica rioplatense,* Buenos Aires, Coyoacán, 1961.

La misión Ponsonby, Buenos Aires, Eudeba, 1974.

Jaguaribe, Helio *Argentina, Brasil y el mundo frente al siglo XXI,* La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 2005.

La construcción de la Unión Suramericana, Buenos Aires, Foro Sur, 2006.

Larroyo, Antonio *La filosofía americana,* México, UNAM, 1958.

Lezama Lima, José *Obras completas,* Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1972.

Lira, Osvaldo *Hispanidad y mestizaje, y otros ensayos,* Madrid, Cultura Hispánica, 1952.

López, José Ramón *El gran pesimismo dominicano,* Santiago, UCMM, 1995.

Lugones, Leopoldo *La Grande Argentina,* Buenos Aires, Huemul, 1962.

La hora de la espada, Buenos Aires, Perfil, 1998.

Magnasco, Osvaldo *Proyecto de plan de enseñanza,* Buenos Aires, Archivo Congreso de la Nación, 31 de mayo de 1899.

Debate sobre la educación y la enseñanza, Buenos Aires, Archivo del Congreso de la Nación, 19, 20, 21 septiembre de 1900.

Maldonado Danis, Manuel *Puerto Rico, una interpretación histórico-social,* México, Siglo XXI, 1969.

Mariátegui, Carlos *Siete ensayos sobre la realidad peruana,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Maritain, Jacques *Siete lecciones sobre el ser,* Buenos Aires, 1943.

Martí, José *Nuestra América,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Martínez, Cástulo *Por la razón o la fuerza,* La Paz, Weimberg, 1997.

Masferrer, Alberto *Patria,* San Salvador, Ediciones del Ministerio de Cultura, 1956.

Mayz Vallenilla, Ernesto *El problema de América,* Caracas, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1992.

Methol Ferré, Alberto *La crisis del Uruguay y el Imperio británico,* Buenos Aires, Peña Lillo, 1959.

La Iglesia en la historia de Latinoamérica, Buenos Aires, E. Nexo, 1987.

Montenegro, Carlos *Nacionalismo y coloniaje*, Buenos Aires, Pleamar, 1967.

O'Gorman, Edmundo *La invención de América,* México, FCE, 1995.

Oliveira, Vianna *Evolución del pueblo brasileño,* Buenos Aires, Biblioteca de autores brasileños, 1937.

O'Leary, Juan *Prosa polémica,* Asunción, Napa, 1982.

Ortiz, Fernando *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1983.

Paz, Octavio *El laberinto de la soledad,* México, FCE, 1977.

Pedreira, Antonio *Insularismo,* Río Piedras, Edil, 1971.

Pereyra, Carlos *El mito de Monroe,* Buenos Aires, El Búho, 1959.

Picón Salas, Mariano *Ensayos escogidos,* Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958.

Prudencio, Roberto Revista *Kollasuyo*, La Paz (1939-1974).

Quesada, Ernesto *La época de Rosas,* Buenos Aires, Plus Ultra, Tomo V, 1965.

Rangel, Domingo Alberto *Venezuela, país ocupado,* La Paz, Juventud, 1955.

Reyes, Alfonso "Notas sobre la inteligencia americana", Buenos Aires, revista *Sur*, 1936 (hay versión completa en internet).

Ribeiro, Darcy *Configurações histórico-culturais dos Povos Americanos,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1975.

Rodó, José Enrique *Ariel,* Buenos Aires, Kapeluz, 1962.

Rojas, Ricardo *La restauración nacionalista,* Buenos Aires, Peña Lillo, 1971.

Eurindia, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

Sáenz, Vicente *Rompiendo cadenas,* México, Ciade, 1933.

América, ayer como hoy, México, América Nueva, 1955.

Hispanoamérica contra el coloniaje, México, América Nueva, 1956.

Salazar Bondy, Augusto *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* México, Siglo XXI, 1968.

Sánchez Parga, José *Globalización, gobernabilidad y cultura,* Quito, Abya-Yala, 1997.

Sarmiento, Domingo *Facundo,* Buenos Aires, Hyspamérica, 1982.

Schopenhauer, Arturo *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Losada, 1958.

Siena, Primo *I feticci dell'educazione contemporanea*, Palermo, Thule, 1979.

Soler, Ricaurte *Clase y nación: problemática latinoamericana,* Panamá, Tareas, 1985.

Soliz Rada, Andrés *La conciencia enclaustrada,* La Paz, Contemporánea, 1995.

Jorge Abelardo Ramos y la Unión suramericana, Buenos Aires, Caminopropio, 2005.

Tamayo, Franz *Creación de la pedagogía nacional,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.

Torres, Carlos Arturo *Idola Fori,* Madrid, Hispanoamericana, 1909 (hay versión completa en internet).

Toriello, Guillermo *La batalla de Guatemala,* Santiago de Chile, Universitaria, 1955.

Ugarte, Manuel *La nación latinoamericana,* Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1986.

Uslar Pietri, Arturo *En busca del nuevo mundo,* México, FCE, 1969.

Valle, Rafael Heliodoro *Ensayos,* Tegucigalpa, Edición Universitaria, 1991.

Vasconcelos, José *Breve historia de México,* México, Continental, 1959.

La raza cósmica, México, FCE, 1976.

Velasco Ibarra, José *Pensamiento político,* Quito, Corporación editora nacional, 1990.

Wagner de Reyna, Alberto *La filosofía en Iberoamérica,* Lima, Imprenta Santa María, 1949.

Crisis de la Aldea Global, Córdoba-Argentina, Ediciones del Copista, 2000.

Ycaza Tigerino, Julio *Hacia una sociología hispanoamericana,* Madrid, Cultura hispánica, 1958.

Perfil político y cultural de Hispanoamérica, Madrid, Cultura hispánica, 1971.

Zaldumbide, Gonzalo *Significado de España en América,* Nueva York, Instituto de las Españas en Estados Unidos, 1933.

Cuatro clásicos americanos, Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1951.

Zavaleta Mercado, René *El Estado en América Latina,* Cochabamba-La Paz, Los amigos del libro, 1990.

Zea, Leopoldo *La filosofía americana como filosofía sin más,* Siglo XXI, 1989.

Zorrilla, Enrique *Gestación de Latinoamérica,* Santiago, Nuestramérica, 1982.

Zum Felde, Alberto *El problema de la cultura americana,* Buenos Aires, Losada, 1943.

Nota: la totalidad de la bibliografía mencionada se encuentra formando parte de la biblioteca personal del autor, la que está a disposición de quien desee consultarla. En el caso de la bibliografía de autores argentinos no se menciona la totalidad de los mismos para no abultar en demasía el listado bibliográfico.

